سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة

الفيلسوف المفترى عليه
ابن رشد

تأليف

دكتور محمود قاسم

دكتوراه الدولة فى الفلسفة
من السربون برتبة الشرف الأولى



الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة

الفيلسوف المفترى عليه
ابن رشد

تأليف

دكتور محمود قاسم

دكتوراه الدولة فى الفلسفة
من السربون برتبة الشرف الأولى

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مطبعة مخيمر
٢٩ شارع الجيش ت ٤٧١٩٢

الفصل الأول

تمهيد تاريخي

عرف العرب فى بلاد الأندلس عصورا من المجد والقوة فى أيام الدولة الأموية ، وامتدت فتوحهم فى أوربا وتوطد لهم الملك ورسخت الحضارة الإسلامية فى أقصى المغرب . ولما سقطت دولة الأمويين فى الشرق استطاع عبد الرحمن الداخل الفرار إلى المغرب والعبور إلى جزيرة الأندلس فوحد كلمة المسلمين ووقف فى وجه شارلمان ونشر السلام ربوعه على البلاد ، فازدهرت حضارتها ، وتجلت عظمتها ، وقدر لبنى أمية أن يحكموها ثلاثة قرون تقريبا . ولكن دب الوهن والانحلال إلى دولتهم بموت هشام المعتمد بالله آخر ملوكهم . وكان ذلك فى سنة ٤٢٧ هجرية . فاستولى على السلطان أحد دهاة السياسة ونريد به جهور بن محمد بن جهور وكنيته أبو الحزم. وقد بلغ من دهائه وحسن سياسته أنه أدار شئون الدولة بمهارة وحذق جديرين بالأعجاب؛ إذ أظهر فى أثناء ذلك كله تقشفا وعزوفا عن الملك والرغبة فى خدمة جماعة المسلمين لوجه الله ومن أجل الحق . ومهما يكن من حقيقة أمره فقد استطاعت بلاد الأندلس أن تنعم بالهدوء والاستقرار طيلة حكمه وحكم ابنه أبى الوليد بن جهور . فلما مات هذا الأمير فى سنة ٤٤٣ هجرية اضطربت حال الأندلس ، وتفرقت كلمة أهلها، وظهر فيها نظام سياسى جديد يعرف بنظام ملوك الطوائف ، وهو يشبه إلى حد كبير نظام الإقطاع الذى كان سائدا عند الأوربيين فى ذلك الحين أى فى العصور الوسطى . فغلب على كل أقليم أو مدينة من شبه الجزيرة متغلب ، وتلقب باسم الخليفة تمادعا إلى سخرية أبى الحسين بن رشيق من هذه الألقاب الضخمة لحكام المسلمين الذين عجزوا عن الوقوف أمام سيل الفرنجة الزاحف من الشمال لاسترداد بلادهم من أيدى العرب . وفى ذلك يقول :

مما يزهدنى فى أرض أندلس سماع مقتدر فيها ومعتضد
ألقاب مملكة فى غير موضعها كالهر يحكى انتفاخا صولة الأسد

لكن الله أراد بالمسلمين خيرا عندما فكر أحد ملوك الطوائف فى طلب العون من أمير شمال أفريقية . ذلك أن المعتمد ملك أشبيلية ذهب إلى مراكش سنة ٤٧٩ ه ، بعد أن اشتد البلاء ، وانقطع الرجاء من صد الفرنجة ، واستنجد بالأمير يوسف بن تاشفين ، منشىء دولة المرابطين ، يستصرخه على الروم الذين كانوا ينكلون بالمدن الإسلامية يقتلون رجالها ويسبون نساءها ويخربون ديارها ويهلكون حرثها ونسلها . فلقيه ابن تاشفين لقاء حسناً ، وأجابه إلى ما يريد من رجال وخيل لغزو العدو ؛ بل ذهب الأمير فى نجدته لمسلمى الأندلس إلى ما هو أكثر من ذلك ، فقد وعد المعتمد أنه سيأتى بنفسه لنصرتهم . ولكن لم تكن المروءة بالباعث الوحيد على بذل هذا الوعد . وإنما كان هناك باعث خفى آخر حركه إليه . ذلك أنه كان يضمر فى نفسه أمراً أكثر من نجدتهم . فعبر مضيق جبل طارق حوالى منتصف سنة ٤٧٩ ، والتقى بألفونس ملك الفرنجة الذى كان مصدر فزع لأمراء الطوائف يغير عليهم ويجبرهم على دفع الجزية . وكان اللقاء فى الزلاقة عام ٤٨٠ هجرية . وفى هذه الموقعة هزم ألفونس ورجاله هزيمة ساحقة فانكشفت الغمة ، وهدأت نفوس المسلمين . وعاد ابن تاشفين إلى شمال أفريقية ، بعد أن جال قليلا فى بعض بلاد الأندلس ، فأظهر له أهلها فرحهم بنصره وتيمنهم بطالعه واعترافهم بالجميل . كذلك رأى كيف أكثروا له من الدعاء فى مساجدهم وأذاعوا الثناء عليه فى جزيرتهم « مما زاده — كما يقول صاحب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب — طمعاً فيها . وذلك أن الأندلس كانت قبله بصدد التلاف من استيلاء النصارى عليها، وأخذهم الأتاوة من ملوكها قاطبة . » وزاده حرصاً على ضم هذه البلاد إلى ملكه ما سمعه من أحد منافسى المعتمد وخصومه من وشاية أوغرت عليه صدره .

لكن ابن تاشفين لم يحقق آماله دفعة واحدة ، أو على عجل ؛ إذ مرت به ثلاث سنوات قبل أن تثور فتنة على المعتمد أمير أشبيلية فى عام أربعمائة وثلاث وثمانين

هجرية . فاضطرت جيوش المرابطين أن تعود مرة أخرى ؛ لكى تغلب على بلاد الأندلس ، ولكى تشرع فى الاستيلاء على ممالكها ، أو بعبارة أكثر دقة على مدنها مملكة أو مدينة تلو أخرى . وأخذت هذه المدن تتساقط كأوراق الخريف حتى خضعت شبه الجزيرة لابن تاشفين . ولما توحدت كلمة المسلمين بانتصاره على أمرائهم المتناحرين المتخاذلين اتجه بهم إلى محاربة الفرنجة وحماية الثغور . وفى أثناء ذلك كله كان لا ينفك يؤكد ولا يمل القول بأنه لم يأت إلى ديارهم إلا لكى ينقذهم من أيدى الروم بسبب غفلة ملوكهم وتنافرهم وتدابرهم، وانصرافهم عن مجالدة العدو ورفع لواء الإسلام إلى الشراب والسماع واللهو والمجون .

ولما مات يوسف بن تاشفين سنة ٤٩٣ هـ ولى الأمر بعده ابنه على بن يوسف . وفى إبان حكمه ظهر نفــوذ طبقة الفقهاء وقويت شوكتهم ولاحت بوادر طغيانهم . ذلك أن الأمير كان من الزهاد الورعين المتبتلين فقرب إليه أهل الفقه ، وآثر بعطفه رجال الدين ، وأفسح لهم فى مجالسه . وأقبل عليهم يرعاهم ويستمع إلى نصائحهم . ولم يعدم هؤلاء أن يفيدوا من عطف الأمير عليهم وتقديره لهم ، فبدأوا يوطدون نفوذهم فى مملكته . وبلغ من شدة نفوذهم ومنزلتهم عنده أنه كان لا يكاد يقطع برأى فى أمر من الأمور الخطيرة أو التافهة إلا إذا شاورهم واستمع لنصحهم فأجازوا رأيه أو حبذوا له رأيهم ؛ بل بلغ من شدة تأثره بآرائهم أنه كان يطلب إلى قضاته وعملائه الذين كان يوفدهم إلى المدن ألا يقطعوا برأى ولا يفصلوا فى أمر ، ولو كان من أتفه الأمور ، إلا إذا وافق على ما يرى أربعة من الفقهاء . وعلى هذا النحو قدر لهذه الطائفة أن تجمع فى يدها السلطة الحقيقية ، فأصبح الفقهاء مقصداً وملجأ لجميع الناس ولذوى الحاجات والمصالح بصفة خاصة . لكن هؤلاء الفقهاء الذين اطمأن الأمير إلى عدلهم ونزاهتهم لم ينسوا أمر دنياهم ؛ إذ أرادوا أن يتمتعوا بالطيبات ، فغلوا فى تحقيقها ، وانزلقوا يطلبون الــثراء حتى اتسعت أرزاقهم أو مكاسبهم . ولم يكن بد أن تتلوث مياه

هذا الرزق كلما تضخمت وكثرت روافدها . وبدأ هؤلاء فى أعين الأذكياء وذوى الفطنة بمظهر جماعة من المنافقين العتاه البغاة الذين يتخذون الدين تجارة ومغنما . وفى ذلك يقول أبو جعفر بن محمد يهجو قاضى قرطبة فى ذلك الحين :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم　　　كالذئب أولج فى الظلام العاتم
فملكتموا الدنيا بمذهب مالك　　　وقسمتموا الأموال بابن القاسم

وليس ببعيد لدى العقل أن يكون الفقه سبيلا فى فساد بعض الفقهاء ، وقلة ورعهم وتكالبهم على الدنيا؛ «بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم » ، كما يقول أبو الوليد ابن رشد ، مع أن علومهم ودراستهم تقتضى أن يكونوا أهل خلق ودين . وليس لأحد أن يرمى ابن رشد بالتطرف فى نقده للفقهاء ؛ إذ من المشاهد فى كل عصر ، وبخاصة فى عصور الانهيار والانحلال التى يسود فيها النفاق الاجتماعى بأجلى مظاهره ، نقول من المشاهد فى هذه العصور أن يجنح رجال الكهنوت إلى جعل الدين وسيلة إلى الكسب . ومما يزيد فى جسامة وزرهم أنهم قد ينصبون أنفسهم رجال كهنوت فى دين لا تتفق طبيعته وروحه مع وجود مثل هذه الطائفة .

وربما كانت دولة المرابطين فى حاجة إلى عون الفقهاء ومناصرتهم . وربما كان هذا هو السبب فى أنها أفسحت لهم صدرها وأغمضت عينيها وتركت لهم مجالا يجولون فيه ويصيبون منه خيرا ورزقا. لكن ذلك كله لم يغن عن دولة المرابطين شيئا ؛ إذ تنكر لها أهل الأندلس ، وربما الفقهاء أيضا ، عندما هزمت جيوشها أمام الفرنجة فى بلنسية . فبدأت تضطرب أحوال المرابطين فى الجزيرة ابتداء من القرن السادس الهجرى. ونعتقد أن السبب فى تدهورهم وركود ريحهم وانصراف عامة الناس عن التشيع لهم يرجع إلى أنهم قد أصيبوا بما أصيب به قوم خلوا من قبلهم . ذلك أنهم لم يسلموا مما وقع فيه ملوك الطوائف من استبداد كل عظيم من عظمائهم بإقليم أو مدينة ، ومن الركون إلى الاستبداد والطغيان ، وترك تصريف أمور الدولة للنساء .

وفى أثناء ذلك كله كان أميرهم على بن يوسف يزداد ضعفا فينقطع للعبادة والزهد والتبتل ، كأنما يعتقد أن العزلة والخلوة والتواكل أشد فتكا بالعدو من حد السيف وكثرة الحيل . ومهما يكن من أمره فقد أهمل أمر الرعية لولاة لا هم لكل واحد منهم سوى أن يستزيد من الترف وأن يفتن فى أساليب المتعة واللهو . فكان هذا إيذانا بانقضاء أمر تلك الدولة التى فسق مترفوها . وطبيعى بعد ذلك ألا تجد العامة فى الأندلس مايدعوها أو يحفزها إلى الولاء للمرابطين. ولذا تنكرت لهم ، وتخاذلت عن التحزب لهم. وصحب ذلك أن تخاذل المسلمون ولاة ورعية عن الدفاع عن أنفسهم . واستولى النصارى دون مشقة أو عناء كبير على كثير من الثغور التى كانت تجاورهم ، ولم يستطع أهل الأندلس أن يدفعوا عن أنفسهم شيئا .

ومما عجل بزوال ملك المرابطين ظهور دعوة جديدة فى شمال أفريقية ، على يد محمد بن عبد الله بن تومرت بمدينة سوس ، سنة خمسمائة وخمس عشرة هجرية . وقد ادعى ابن تومرت أنه المهدى المنتظر ، وصدق كثير من الناس دعواه . فاستطاع أن يجمع حشدا كبيراً من الأتباع وجلهم من المصامدة . أما دعوته فكانت تتلخص فى اتباع مذهب الأشاعرة فى معظم المسائل الدينية . ويقال إنه لما ذهب إلى الشام لقى فيها الإمام أبا حامد الغزالى فى أثناء تلك الفترة التى اعتزل فيها الناس وسلك فيها سبيل المتصوفة ، أى فى تلك الفترة التى بدأت عندما غادر حجة الإسلام مدينة بغداد سنة ٤٨٨ هجرية والتى استمرت طيلة عشر سنين زار فيها بيت المقدس ومكة ومصر . وربما فسر لنا هذا اللقاء لماذا كان ابن تومرت من أنصار مذهب الأشاعرة . ذلك أن الإمام الغزالى كان أقرب إلى هذا المذهب منه إلى أى مذهب آخر ، على الرغم من غلبة نزعة التصوف عليه فى الفترة الأخيرة من حياته .

ومهما يكن من شأن هذا اللقاء وآثاره فقد كتب لابن تومرت مجد عريض فى بلاد المغرب ؛ إذ لحق به خلق كثير . وكان أظهر أتباعه رجل يسمى عبد المؤمن ابن على . ويقال أيضاً إن عبد المؤمن هذا كان فى طريقه إلى الشرق لكى يطلب

العلم على أمته ، فلقيه ابن تومرت فأقنعه بألا يكمل رحلته ، وبأن يعود معه لكى يصحبه فى دعوته .

ودانت له بالطاعة جماعة المصامدة طاعة عمياء ، وآثروه على أنفسهم وأبنائهم ؛ إذ يقول عبد الواحد المراكشى ، وهو خير من يؤرخ لهذا العصر ، إن ابن تومرت لو طلب إلى أحدهم أن يقتل أباه أو أخاه لفعل . ثم جهز هذ المهدى المنتظر جيشاً من هؤلاء الأتباع المخلصين الذين بلغوا أقصى حدود الإخلاص ، والذين يختلط لديهم الحماس بنوع من الهوس . وقد فرغ من إعداد هذا الجيش فى سنة ٥١٧ هـ . ثم بدأ يهاجم فى مراكش . لكن النصر أبى أن يكون حليفه فى أول موقعة نازل فيها جيوش المرابطين . ومع ذلك فإن هذا الفشل المبدئى لم يثن من عزمه عن معاودة النزال .

ولما مات ابن تومرت قام بالأمر من بعده تلميذه عبد المؤمن بن على فى سنة ٥٣٤ هـ . فاستطاع أن يبسط سلطانه على مراكش بعد موت على بن يوسف ابن تاشفين سنة ٥٣٧ هـ .

وهكذا نشأت دولة للوحدين على أنقاض ملك المرابطين . وكانت بلاد الأندلس فى ذلك الحين ، الذى تحتضر فيه دولة إسلامية لتحل مكانها دولة أخرى ، فى حالة يرثى لها . فقد انتهز الفرنجة هذا الوقت العصيب الذى كان التاريخ يتمخض فيه عن دولة جديدة لكى يزيدوا غاراتهم عنفا على بلاد المسلمين من كل جانب . وتطلع أهل الجزيرة ، كعادتهم منذ أن حل الوهن بهم ، إلى عون خارجى يأتيهم عبر مضيق جبل طارق ، حتى يكشف عنهم ماهم فيه من غمة وكرب عظيمين . فوجدوا دولة فتية قد احتلت مكان دولة هرمة انقطع خلفاؤها للزهد ، وانصرفوا عن نجدة إخوانهم فى الدين . ومن ثم اتجهت بلاد الأندلس تستنجد بدولة الموحدين ، وتطلب عونا لدى أميرها عبد المؤمن . فكان هذا النداء حافزاً له على التفكير فى فتحها وإغاثة أهلها. فعبر المضيق وبنى مدينة كبيرة وأقبل عليه كبار أهل الأندلس

ووجوهها يبايعونه ، ودانت له أكثر المدن بالطاعة . فولى عليها نفراً من عشيرته ، ثم عاد إلى مراكش ، بعد أن ترك بالجزيرة كثيراً من جنده وخيله .

وإنما عاد إلى شمال أفريقية لكى يكمل ما عهد به إلى جنده فى بلاد الأندلس ، أى لكى يرفع الذل عن بنى ملته . ذلك أنه اتجه إلى تونس وبعض المدن الأخرى يفتحها ، وهى تلك المدن التى كانت قد سقطت من قبل فى يد ملوك الروم وأمرائها. واستطاع أن يطهر منهم مدينة قابس . ثم فتح طرابلس الغرب فتم له السلطان على المغرب بأسره ، ابتداء من طرابلس حتى سوس الأقصى . وأصبحت دولة الموحدين دولة المغرب العظمى ، كما كانت حال دولة بنى أمية فى الأندلس .

ومات عبد المؤمن بعد هذه الفتوح الكبرى فى عام ٥٥٨ هجرية ، فجاء بعده ابنه أبو يعقوب يوسف . وكان أحفظ الناس للغة العرب ، ومعرفة بمسائل النحو ، وشغفا بالعلم . ثم تاقت نفسه إلى الاطلاع على آراء الفلاسفة وكتبهم « فجمع كثيرا من أجزائها — كما يقول عبد الواحد المراكشى — وبدأ من ذلك بعلم الطب . ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى . . ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب . وكان ممن صحبه من العلماء المتفننين أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين . . وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة ، معظما لأمر النبوات ظاهرا وباطنا . هذا على اتساع فى العلوم الإسلامية . وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياماً ، ليلا ونهاراً . »

وقد حرص ابن طفيل من جانبه على أن يساعد مولاه وولى نعمته وصديقه على تزيين مجلسه بأفاضل العلماء وكبار المفكرين الذين كان لا ينفك يبحث عنهم ويستدعيهم من مختلف الأمصار والأقطار ، ويلح عليهم فى قبول المثول ببلاط أمير المؤمنين ،

وسنرى كيف كانت لابن طفيل اليد الطولى فى العثور على ابن رشد وتقديمه إلى الأمير ، مما كان سببا فى بزوغ نجم فيلسوف قرطبة وشهرته ونباهة قدره وعلو منزلته فى دولة الموحدين .

ولما مات أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة ٥٨٠ ه [١١٨٤ م] فى أثناء غزوه وحصاره لمدينة « سنترين » التى تقع على نهر التاج انتقل ملكه من بعده إلى ابنه أبى يوسف . وقد مال الأمير الجديد إلى الزهد والتقشف كما فعل قبله على بن يوسف آخر أمراء المرابطين . فأظهر كراهيته ونفوره من الفلسفة وسلك مسلك التصوف وقرب إليه أهل الحديث والصالحين . لكنه حارب الفقهاء وأمر بأحراق كتب مالك ، وطلب إلى الناس أن يتركوا الاشتغال بعلم الكلام ومناقشة العقائد ؛ لأن ذلك يفضى بهم إلى زعزعة إيمانهم وينتهى بهم إلى الانقسام إلى فرق متناجرة متدابرة لاتبغى الحق بقدر ماتستطيب اللجج والمهاترة والمماحكة . وتوعد بعد ذلك من يخالف أمره بالعقوبة الصارمة الرادعة . وهذا هو السبب فى أن الناس انصرفوا عن الفلسفة والكلام والجدل ، وأخذوا يدرسون الأحاديث . وتبع ذلك أن غلبت موجة أهل الظاهر فى بلاد المغرب وجزيرة الأندلس . ويقال إنه حقق بهذا المسلك رغبة أبيه وجده وإن كانا قد تظاهرا بأخفاء هذه الرغبة فى أثناء حكمهما.

ولم يكن أبو يوسف ، رغم تصوفه وزهده ، ضعيف الجانب خائر العزم لا يكاد يدفع عن دولته ؛ بل كان على عكس ذلك قويا ذا بطش وبأس . ففي زمنه نكث ألفونس التاسع عهده ومواثيقه سنة ٥٩٠ هـ . وبدأ هذا العدو الخاتل يغير على بلاد المسلمين ويعيث فى دساكرها وقراها فساداً ، فعبر إليه أبو يوسف سنة ٥٩١ هـ ، والتقى به فى موقعة كبرى هى حفص الحديد وانتصر عليه انتصارا ساحقا يذكرنا بنصر كبير آخر أحرزه من قبل ابن تاشفين فى الزلاقة . ثم عاد أمير الموحدين إلى مراكش فى سنة ٥٩٤ هـ . وتوفى بها بعد سنة واحدة . وكانت وفاته فى شهر صفر سنة ٥٩٥ هـ . وفى أيامه نزلت بابن رشد الفيلسوف العربى الكبير محنة وأى محنة ؛

إذ ثار عليه غوغاء الأندلس ، ورماه فقهاؤها بالكفر والإلحاد . فأحرقت كتبه ونفي إلى مدينة صغيرة بجوار قرطبة ، وكانت هذه المدينة خاصة باليهود مما دعا بعض خصوم ابن رشد من مؤرخي المسلمين ، والفرنجة أيضا ، إلى الشك فى نسبه العربي؛ بل ذهب بعضهم إلى أن قال إنه من سلالة يهودية .

لكن هذه المحنة مالبثت أن انقشعت. عندما بعث أبو يوسف يستدعى ابن رشد إلى مراكش . فلما وافاه فيه عفا عنه وأحسن إليه ورفع عنه تلك النقمة كما سنرى ذلك بعد قليل .

الفصل الثانى

ترجمة حياة ابن رشد

أسرته . أساتذته . صلته بابن طفيل .
مكانته فى دولة الموحدين أسباب محنته .

١ — أسرته وأساتذته

عاصرت أسرة ابن رشد دولتى المرابطين والموحدين ، وكانت من أعرق الأسر وأكثرها شهرة ، فقد شغل أفرادها ، جيلا بعد جيلا ، أهم الوظائف فى الدولة ، ونعنى بها وظيفة القضاء . ومما يرشدنا إلى مكانة هذه الأسرة المجيدة أن وظيفة القضاء فى قرطبة ، وهى عاصمة الأندلس، كانت وقفاً على الجد والابن ثم وليها الحفيد ، وهو أبو الوليد بن رشد الفيلسوف .

وكان جد فيلسوفنا يسمى كحفيده أبا الوليد محمد بن رشد . وكان فقيهاً درس مذهب مالك ، وهو المذهب الرسمى الذي كان يتبعه أهل الأندلس . وكانت له شهرته الكبرى فى جميع مدن الجزيرة ؛ بل قدجاوزتها إلى بلاد المغرب أيضاً . ذلك أن أمراء المرابطين كانوا يلوذون به يسترشدون برأيه فى الأمور الدينية . ويقول « رينان » إن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلدا ضخما يحتوى على تلك المسائل الفقهية التى كان يستشار فيها . وقد حوى هذا الكتاب فيما حوى فكرة جليلة سنراهامفصلة فيما بعد أجمل تفصيل لدى حفيده ، وهى محاولة التوفيق بين الدين والعقل . فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع فى عرض آراء جده ، وأن يخرجها إلى الوجود فى أروع صورة وأكملها ، كما حرص على تخليد مجد الأسرة بأن يبرع فى الفقه وأن يعد نفسه لولاية القضاء التى شرف بها آباؤه وأجداده .

ولم يقف نشاط الجد عند حد الاشتغال بالمسائل الفقهية ؛ بل أتيح له أن يقوم

بدور سياسى هام جداً ، عند ما ذهب إلى ابن تاشفين سلطان مراكش يحمل إليه طاعة المقاطعات الأسبانية على إثر ثورة تم إخضاعها . وفى سنة خمسمائة وعشرين هجرية ، أى فى أواخر دولة المرابطين ، تآمر المسيحيون الذين كانوا يعيشون داخل البلاد الإسلامية بالأندلس مع ألفونس ملك الفرنجة ، ومهدوا أمامه السبيل إلى غزو الأندلس ، فاستطاع بفضل عيونهم وأنصارهم الذين انبثوا فى هذه البلاد أن يجتاح جزءاً من أرض المسلمين . فهرع أبو الوليد إلى مراكش يعرض على أمير المؤمنين حرج الموقف الذى خلقه أعداء البلاد من الداخل ، وأشار عليه أن يخلص أهل الأندلس من شرورهم وخيانتهم بأن ينقل عدة آلاف من هؤلاء المسيحيين إلى سواحل أفريقية .

أما ابنه أحمد وهو أبو فيلسوفنا فقد ولد فى السنوات الأخيرة من القرن الخامس الهجرى ونشأ نشأة أبيه ، ونهج نهجه فى دراسته ، وانتهى إلى أن ولى قضاء قرطبة مثله . وكانت وفاته فى سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن شهد بزوغ نجم ابنه ، واطمأن إلى أن خلفه سيكون خير خلف تعتمد عليه هذه الأسرة فى إذاعة ذكرها ورفع شأنها .

وهكذا كان فيلسوفنا القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكرا . وقد ولد ابن رشد الحفيد فى سنة ٥٢٠ هـ [١١٢٦ ميلادية] . وسلك بطبيعة تربيته وتاريخ أسرته مسلك أبيه وجده . فبدأ بدراسة علم الكلام ، كما كانت تفهمه وتعرضه وتدافع عنه جماعة الأشاعرة . ثم درس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظاً . كذلك أخذ يسيرا عن أساتذة آخرين هم أبو القاسم بن بشكوال ، وأبو مروان بن مسرة ، وأبو بكر بن سمحون وأبو جعفر بن عبد العزيز .

ثم تتلمذ على أبي جعفر هارون ، ودرس عليه الطب ، ولزمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة . ويقال أيضا إنه درس على أبي بكر الصائغ المعروف بابن باجة . وذلك أمر يبعد احتماله للصدق . ذلك

لأن ابن باجة توفى حوالى سنة ٥٣٢ هجرية ، أى قبل أن يدرك أبو الوليد الثالثة عشرة من عمره . ومهما يكن من أمر فلنا أن نقول إنه من المحتمل أنه تتلمذ على فلسفته فيما بعد ، وإن لم يكن قد درس عليه كما زعم بعضهم . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفا آخر هو أبو بكر بن طفيل صاحب القصة الفلسفية المعروفة «حى بن يقظان» وزامله وصادقه ، وتبعه فى محاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة ، أى بين الدين والعقل . فقد ألف أبو الوليد فى ذلك كتابين مشهورين جليلين يسمى أولهما فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال وبذيله ضميمة فى العلم الإلهى . أما الكتاب الثاني فاسمه الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

ويذكر « رينان » فى كتابه عن ابن رشد أن هذا الفيلسوف أراد أن يعرف شيئاً عن تصوف ابن عربى الذى كان معاصراً له ، فاتصل به عله يوقفه على أسرار علمه . لكن ابن عربى أبى أن يفضى إليه بشىء متعللا بأن رؤية إلهية أوحت إليه ألا يطلع ابن رشد على ما يعلم . وأغلب ظننا أنه رفض ؛ لأنه كان يدرك جيداً أن عقلية علمية ممتازة مثل عقلية ابن رشد لا تستطيع أن تستسيغ تصوف ابن عربى فضلا عن أن تتمثله وتتبعه .

٢ ــ صلته بابن طفيل

كانت نشأة أبى الوليد بن رشد فى بيت مجد وعلم ، كما كانت دراسته للفقه والطب والفلسفة من أهم الأسباب التى هيأت له فى آن واحد أن يكون على صلة بكبار المفكرين والعلماء فى عصره ، وأن ينال حظوة كبرى لدى الأمراء ، فيصبح موضع ثقتهم وتقديرهم .

ومن أشهر المفكرين الذين جمعت بينهم وبينه رابطة العلم ابن زهر وابن طفيل . وترجع صلته بالأول إلى اشتراكهما فى دراسة الطب . وقد ذكر لنا ابن رشد

فى كتابه « الكليات » أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة ، دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية ، بمعنى أنه بقى عليه أن يدرس علاج الأمراض الجزئية التى تصيب كل عضو من أعضاء الجسم ، وأنه ينتوى أن يكتب مؤلفاً خاصاً فى هذه المسائل . لكنه احتج حينئذ بضيق وقته وانصرافه إلى الاشتغال بما هو أهم فى نظره . ولذا فإنه يحيل على ما كتبه صديقه ابن زهر فيقول : « .. فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء واجب أن ينظر بعد ذلك فى الكنايش ، وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه أبو مروان بن زهر . وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته . فكان ذلك سبيلا إلى خروجه . وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التى قلت فيها شديدة المطابقة للأقاويل الكلية إلا أنه مزج هناك مع العلاج العلامات الخ . »

أما صداقته لابن طفيل ، وهى بيت القصيد هنا ، فتعتمد على أساس قوى من الاتجاه الفلسفى عند كل من هذين المفكرين العظيمين . ذلك أن دولة الموحدين ، وإن كانت تتسم بطابع التزمت والنفور من الجدل ومناقشة العقائد ، وتميل إلى مجاراة أهل الظاهر فى مسائل الدين ، فإنها كانت تأخذ ، على الرغم من ذلك ، بناصر العلم ، وتقرب إليها مشاهير العلماء ، ونوابغ الحكماء . فليس بعجب أن تزدهر الحركة الفكرية والعلمية بالأندلس والمغرب فى عهد تلك الدولة الفتية ، وأن يظهر فيها أمثال ابن باجة وابن طفيل ومن بعدهما أبو الوليد ابن رشد .

وقد بدأت شهرة هذا الفيلسوف الأخير عندما ذهب إلى مراكش لأول مرة فى عام ٥٤٨هـ [١١٥٣ م] . وذلك أن عبد المؤمن أول ملوك دولة الموحدين دعاه ، فيما يقال ، ليسترشد برأيه فى إنشاء عدد من المدارس بمراكش . لكن لم يلبث أن زاد حظوة عند أمراء هذه الدولة ، وسبب تلك الحظوة أن الأمير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان من أشد هؤلاء الأمراء محبة للعلم وتكريما لأهله . وكان

ابن طفيل صاحبه وطبيبه كما أسلفنا . وقد قلنا إنه هو الذى قدم إليه ابن رشد فكان هذا سبباً فى زيادة شهرته وعلو مكانته ومعرفة الناس بفضله . وقد ذكر عبدالواحد المراكشى قصة تقديم ابن رشد إلى أبى يعقوب يوسف فقال رواية عن أحد تلاميذ الفيلسوف : « أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبوبكر بن يحي القرطبي قال : سمعت الحكيم أبو الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبوبكر بن طفيل ، ليس معهما غيرهما . فأخذ أبوبكر يثنى على ، ويذكر بيتي وسلفى ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لايبلغها قدرى . فكان أول مافاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى ، أن قال لى : مارأيهم فى السماء ؟ يعنى الفلاسفة : أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة . ولم أكن أدرى ماقررمعه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل ، وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب . »

ويقال إن ابن رشد بدأ شروحه لكتب أرسطو بناء على رغبة أبداها يوسف ابن عبدالمؤمن ونقلها إليه صديقه ابن طفيل ؛ فإن هذا الأخير استدعاه يوماً ، وقال له إنه كان عند الأمير فوجده يشكو من غموض كتب أرسطوطاليس ويظن أن هذا الغموض يرجع إما إلى قلق عبارة أرسطو نفسه ، وإما إلى سوء عبارة المترجمين لكتبه، مما أدى إلى ضرورة بذل جهد كبير لفهم مقاصده ومراميه ، ثم تمنى أن يوجد عالم يستطيع تلخيص هذه الكتب وتقريب معانيها وآرائها إلى عامة المشتغلين بالفلسفة. ولن يكون ذلك إلا إذا استطاع أن يفهمها أولا فهماً دقيقاً ، واستطرد ابن طفيل يقول : « فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو أن تنى به

لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة » وأكد له ضرورة القيام بهذه المهمة العلمية الكبيرة محتجاً بكبر سنه ، وانصرافه إلى خدمة الأمير ، وصرف عنايته إلى أمور هي أهم بكثير من الاشتغال بأرسطو . ومن ثم بدأ ابن رشد يتدرج في الوظائف الكبرى ؛ إذ عهد إليه أمير المؤمنين في سنة ٥٦٥ هـ [١١٦٩م] بوظيفة القضاء بمدينة أشبيلية . ولم يكن ذلك حائلا دونه ودون الاستمرار في شروحه لأرسطو . فقد شرح في هذه المدينة كتاب أجزاء الحيوان . وقد اعتذر عن الأخطاء التي عسى أن يكون قد وقع فيها بكثرة مشاغله وبعده عن قرطبة حيث يستطيع المقابلة بين عدة نسخ حتى يتحقق من النصوص ، أي على النحو الذي يتبعه المحدثون في تحقيقهم للكتب القديمة المخطوطة . كذلك انتهى في أشبيلية من شرحه المتوسط لكتاب الطبيعة . وقد ظل بهذه المدينة سنتين على الأقل؛ لأنه يذكر أنه كان بها عندما وقع زلزال عظيم بمدينة قرطبة سنة ٥٦٦ هـ . ثم عاد إلى قرطبة ، وتابع شروحه لكتب أرسطو .

٣ — مكانته في دولة الموحدين

لكن إقامته في قرطبة لم تكن متصلة الحلقات ، ذلك لأن خطوته لدى أبي يعقوب يوسف فرضت عليه النهوض بمهام عديدة اضطرته إلى القيام بعدد كبير من الرحلات في مختلف بقاع الأمبراطورية المغربية . فكان يتنقل بين مراكش وأشبيلية وقرطبة ، وهو لا ينقطع في أثناء ذلك عن متابعة شروحه لأرسطو . وظل هكذا في تجوال وترحال ، حتى دعاه أبو يعقوب سنة ٥٧٨ هـ [١١٨٢م] إلى مراكش، وجعله طبيبه الأول مكان ابن طفيل ، ثم ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وتلك هي الوظيفة التي لم تكن سوى الهدف الأخير الذي كان يرمقه أبو الوليد منذ صباه . فكأن آماله كانت تنحصر في الظفر بهذا المنصب الخطير الذي سيخلد به اسم أسرته في سجل قضاة عاصمة الأندلس ، وقد ولي هذه الوظيفة بعد موت القاضي أبي محمد

أبن مغيث. «فحمدت سيرته ، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة ، لم يصرفها — على حد ما يقول ابن الأبار — فى ترفيع حال ، ولا جمع مال وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور بالله زادت مكانة ابن رشد رفعة على رفعة ، وقربه إليه الأمير على نحو فزع له الفيلسوف ، كما يقص علينا أحد من أرخوا لابن رشد. فقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن القاضى أبو مروان الباجى قص عليه أمر الفيلسوف مع المنصور. وتفصيل ذلك أن الأمير مر بمدينة قرطبة ، فى أثناء اتجاهه على رأس جيشه للقاء ألفونس ملك الفرنجة وإنزال الهزيمة به وكف أذاه عن مدن المسلمين وكان ذلك فى سـنة ٥٩١ . فلما نزل بقرطبة بعث فى طلب أبى الوليد بن رشد . « فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص . . صاحب عبد المؤمن . . وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده . . فلما قرب المنصور لابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه حادثه ، ثم خرج من عنـده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنئوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه ، فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء ؛ فإن أمير المؤمنين قربنى دفعة إليه أكثر مما كنت أؤمل فيه ، أو يصل رجائى إليه . وكان جماعة من أعدائه شنعوا عليه بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله ، فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ، ويقول لهم أن يصنعوا له قطاً وفراخ حمـام مسلوقة إلى متى يأتى إليهم . وإنما كان غرضه إلى ذلك تطييب قلوبهم بعافيته . »

وكأن أبا الوليد كان يحدس بمـا سيحل به عمـا قليل ، رغماً من شدة احترام المنصور له ، ورفع الكلفة بينهما إلى حد كان ابن رشد ينـاديه معه بقوله يا أخى . ولم تكذب الأيام ظن الفيلسوف ؛ إذ سرعان ما تنكر له سيده وولى نعمته فنقم عليه بعد رضا ، وأمر باعتقاله وأهانه ، وأمره بأن يسكن فى أليسانة على مقربة من قرطبة

وكانت مدينة خاصة باليهود على ماقدمنا ذكره . وأمر بإحراق كتبه ثم أصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير فى الاهتمام بها .

٤ — محنته وأسبابها

اختلفت الآراء فى تعليل تلك النكبة التى حلت بفيلسوفنا ، والتى جاءت تعترض حياته السياسية والعلمية فى السنوات الأخيرة من عمره . فمن هؤلاء المؤرخين من يقول بأن سبب هذه المحنة يرجع إلى أن أبا الوليد لم يكن فطناً ولا حصيفا عندما أظهر شدة الولاء والمحبة لحاكم قرطبة أبى يحيى أخى المنصور مما أوغر عليه صدر أمير المؤمنين . وقد ذكر كل من الأنصارى وابن أبى أصيبعة سبباً آخر ، وهو أن « مما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شىء من العلوم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخى » زد على ذلك أن فيلسوف قرطبة لما كان يشرح كتاب الحيوان لأرسطو أخذ يعدد أنواع الحيوان وفصائله ، ويصف كل نوع أو فصيلة بالصفات التى تميزها عن غيرها ، حتى انتهى إلى الزرافة ، فقال — فيما وصفها به — إنه رآها عند ملك البربر ، ويريد به المنصور . فلما سمع الأمير هذا القول حز ذلك فى نفسه وصعب عليه ، وأسرها لأبى الوليد بن رشد ، فكان ذلك أحد الأسباب التى حفزته إلى النقمة والحنق عليه والتنكر له ؛ لأنه ظن أنه إنما وصفه بملك البربر استخفافا به أو احتقارا لشأنه وغضا من أمره . ولو كان حقاً أن الفيلسوف ذكر هذا الأمر لما وجب أن يكون موضعاً للنقمة ؛ لأنه إنما يقول ذلك على ماجرت به عادة العلماء الذين لا يعنون كثيرا بألفاظ المجاملة والتفخيم والتعظيم والاكبار التى تبدو فى أعينهم غير لائقة بكرامة العلم . ومهما يكن من أمر فإن أبا يعقوب يوسف ملك الموحدين هم بقتله لولا أن تدخل أحد دعاة الخير من جلسائه ، وهو القاضى عبد الله بن ابرهيم الأصولى الذى طلب الشفاعة له محتجاً بأنه لا يجوز قتل المسلم بناء على وشاية ، أو وقيعة من

بعض خصومه وحساده والكائدين له . ويقال إن ابن رشد اعتذر عن هذه العبارة التي أخذت عليه . فقال للأمير « إنما قلت ملك البرين ، وإنما تصفحت على القارىء فقال ملك البربر . » فقبل المنصور شفاعة عبد الله ابراهيم الأصولي كما ارتضى عذر أبي الوليد . لـكنه لم ينس تلك الإساءة فأخفاها حتى سنحت الفرصة فيما بعد ، فصب غضبه على كل من الشفيع والمشفوع له .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي هذه القصة أيضا ، ثم قال إنها كانت السبب الحقيق الخفي في نكبة ابن رشد ، لأنه سلك مسلك العلماء في الحديث ، دون كلفة ، عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم ، دون أن يفطن إلى مايتعاطاه خدمة الملوك ، وإلى مادرج عليه حذاق الـكتاب من أساليب الإطراء والتقريظ والتمجيد والتفخيم؛ وهذا أمر كان ينبغي له ألا يغفل عنه . وأما السبب الظاهري أو المباشر الذي أثار النقمة والنكبة فهو أن جماعة من منافسيه وشوابه إلى الأمير فوجدوا لديه قبولا وميلا إلى سماع وشايتهم ، وبخاصة عندما حملوا إليه بعض التلاخيص التي كتبها أبو الوليد ، وفيها يذكر بخط يده لبعض القدماء من الفلاسفة أن الزهرة إحدى الآلهة . وطبيعي أنهم حرصوا كل الحرص على أن يعرضوا هذا النص في غير سياقه أي منفصلا عما يسبقه أو يلحقه ، لـكي يظهروا للمنصور أن هذا الفيلسوف الذي حظي بعطفه وكفر بنعمته فيلسوف يقول بما قال به أنصار تعدد الآلهة . فبعث اليه الأمير يطلبه إلى مجلسه الذي دعا اليه الرؤساء والأعيان من مختلف الطبقات . وكان ذلك بمدينة قرطبة ، فلما مثل بين يديه سأله . أهذا شيء كتبته بخط يدك فأنكر أبو الوليد . فقال المنصور : لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بأن يلعنوه أيضاً . ثم قضى بنفيه هو وجماعة من المشتغلين بالعلم والفلسفة ، كما أمر بتحريم دراسة الفلسفة في كتاب وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب . وعهد إلى كاتبه عبد الله بن عياش أن يكتب هذا المنشور.. وهذا هو نص ماجاء فيه من تحريم الفلسفة والاشتغال بها :

« وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام وأقر لهم عوامهم

بشفوف عليهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، خلدوا فى العالم صحفا مالها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شواكل وطرقا ، ذلكم بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون .

ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ؛ فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله وللمآب ؛ لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ، ويجد فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل ، وقصاراهم التمويه ، والتخييل ؛ وبث عقاربهم فى الآذان برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد دنا لهم على شدة حروبهم ، وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم ، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذى لا إله إلا هو وسع كل شئ علما . وما زلنا — وصل الله كرامتكم — نذكرهم على مقدار ظننا فيهم ، وندعوهم ، على بصيرة ، إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ، ويدنيهم . فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال : ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ؛ لبس منها الإيمان بالظلم ، وجيء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم ، مزلة للأقدام ، ووهم يدب فى باطن الإسلام . أسياف أهل الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة ؛ فإنهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم . فلما وقفنا منهم على ماهو قذى فى جفن الدين ، ونكتة

سوداء فى صفحة النور المبين نبذناهم نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله كما أننا نحب المؤمنين فى الله ، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق وعبادك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم والحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم ، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف . . . فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية فى الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومن عثر منهم على مجد فى غلوائه ، عم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف. ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لاتنصرون ، أولئك الذين حبطت أعمالهم ، أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار وحبط ماصنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم . »

وتدل لهجة هذا المنشور عما يكنه حساد ابن رشد من ضيق وغيظ شديدين . فلقد اتهموه هو وجماعة من أصحابه بالإلحاد والمروق عن الدين مع أنه كان أبرع المسلمين فى التدليل على العقائد الاسلامية . ويعد كتاب مناهج الأدلة تحفة فى هذا النوع من البراهين العقلية . وما كنا نتخيل أن مخالفته للأشاعرة والفلاسفة فى التدليل على العقائد الدينية سيجر عليه هذا البلاء كله ؟ فإنه لم ينكر أصلا من أصول الاسلام ، بل فعل مالم يفعله غيره عندما بين أنه ليس من الممكن أن يختلف العقل مع الدين ، لأن الحقيقة واحدة يتلقاها الأنبياء بالوحى ويدركها الناس والفلاسفة بالعقل . وكيف يوجد تناقض بين الشريعة وبين الفلسفة « وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة . ؟ » وفى الواقع أراد أبو الوليد بن رشد أن يرفع الخلاف بين المسلمين ، وأن يقضى على أسباب الفرقة بينهم عندما

برهن لهم بمختلف الأدلة على أن دين الإسلام هو دين العقل الذى لا تقتضى طبيعة روحه أى خلاف فى العقائد ، تلك العقائد الواضحة التى لايعجز العامى عن فهمها ، والتى يستطيع العالم أن يجد لها من البراهين العقلية مايزيدها وضوحاً وبداهة .

وكان من أكبر الوشاة الحاقدين عليه رجل يسمى أبو محمد عبد الكبير الذى نسب إلى فيلسوفنا العظيم أنه كان يستخف بالقرآن الكريم ، وأنه ينكر بعض ماجاء به من قصص المرسلين . وقد روى لنا الأنصارى ماكان ينسبه أبو محمد عبد الكبير إلى خصمه فقال « وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام فى محادة الشريعة ، فقال إن هذا الذى ينسب اليه ماكان يظهر عليه . ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه . وما كدت آخذ عليه إلا فلتة واحدة ، وهى عظمى الفلتات ، وذلك حين شاع فى المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب فى يوم كذا وكذا فى تلك المدة تهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه ، واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض ، توقيا لهذه الريح . ولما انتشر الحديث بها ، وطبق البلاد استدعى والى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم فى ذلك ، ومنهم ابن رشد ، وهو القاضى بقرطبة يومئذ ، وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب . قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضرا فقلت فى أثناء المفاوضة إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد ؟ إذ لم يقم ريح بعدها يعم إهلاكها — قال فانبرى لى ابن رشد ولم يتمالك أن قال والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فأسقط فى أيدى الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التى لاتصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه . »

ولا شك فى أن هذه التهمة وليدة الخيال وربيبة الحقد والحسد ، فإن رجلا دافع عن الشريعة الإسلامية دفاع ابن رشد أبعد الناس عن مثل هذا الاعتقاد .

هذا ولم يكن دفاعه تملقاً للعامة أو لرجال الكلام ، حتى يقال إنه كان منافقاً بل كان تسفيهاً لآراء ذوى الثقافة التقليدية المحدودة . ويفسر لنا ذلك الأمر لماذا حاربه هؤلاء ولماذا حاولوا أن يلصقوا به أكبر التهم ، حتى يسيئوا اليه أكبر إساءة لايغتفرها أحد من الناس . ومما يدل على كذب هذه التهمة أنه لم يكن الوحيد الذى غضب عليه المنصور ، ذلك أن هذه النكبة لم تكن وقفاً على ابن رشد ؛ بل جمعت بينه وبين نفر من كبار العلماء الذين وجهت إليهم أيضاً تهمة الاشتغال بالفلسفة وعلوم القدماء. وسنرى بعد قليل أن نكبة الفلاسفة كانت انتصاراً سياسيا لحزب آخر رجعي هو حزب الفقهاء الذين أحزنهم أن تكون القربى فى بلاط الموحدين لرجال العلم والفلسفة ، بعد أن كانوا هم المقربين لدى أمراء الدولة السابقة ، دولة المرابطين . ومما يقوى وجهة نظرنا أن المنصور عاد فعفى عن الحزب المهزوم وأعاده إلى سابق عهده ، ولو كانت تهمته الكفر أو الإلحاد لما عفى عنه مثل هذه السرعة .

ومن هؤلاء الذين نكبوا معه رجل سبق أن كان شفيعاً له فى مجلس المنصور وهو القاضى أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولى ، وأبو جعفر الذهبى ، وأبو الربيع الكفيف ومحمد بن ابراهيم ، وأبو العباس الشاعر . ويذكر لنا الأنصارى، عرضاً ، السبب الحقيقى لهذه النكبة التى نزلت بالفيلسوف وأقرانه عندما بين لنا أن المنصور لما أقام مدة فى قرطبة وامتدت بها إقامته « تجددت للطالبين آمالهم ، وقوى تألبهم واسترسالهم » فافتروا هذه المفتريات وأخذوا يكيدون لابن رشد ، ويظهرون سوءات تمحو كثيراً من حسناته ، وكان من أساليبهم أنهم خرجوا أقواله وكتاباته على نحو غاية في السوء . ولكن الأنصارى يعترف بأكثر من ذلك فيقول : «وربما ذيلها مكر الطالبين. » فنحن هنا أمام وشاية ومكر وتحايل فى تشويه الآراء والنصوص وكل ذلك حتى يبدو أبو الوليد بمظهر المارق عن الدين الذى يستحق لعنة الضالين لأنه خالف عقائد المؤمنين .

ومن الأكيد أن لاعتراف الأنصارى بهذه المؤامرة أهمية كبرى ؛ لأنه من أقل

المؤرخين عطفاً على فيلسوفنا ، ولأنه أحد هؤلاء الذين يحاولون التشكيك فى نسبه العربى ، أى من هؤلاء الذين زعموا أنه يرجع إلى أصل يهودى؛ فهو يقول فى نهاية قصة ابن رشد : « ثم أمر أبو الوليد بسكنى أليسانة لقول من قال إنه ينسب فى بنى اسرائيل ، وإنه لايعرف له نسبة فى قبائل الأندلس. »

وكان مما أخذوه عليه أنه حاول الجمع بين الشريعة والفلسفة ، وأنه حاد عما كان عليه أهل السنة ، وحقيقة ماكان من الممكن إلا أن يثير كتابه المعروف باسم « مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة » سخط المتكلمين من أتباع مذهب الأشعرية . وربما كان هذا أحد الأسباب التى أوغرت عليه صدور أعدائه ، وجلهم من أنصار علم الكلام التقليدى . وذلك إلى جانب الأسباب الجوهرية الأخرى . ولم يكن الاشتغال بالفلسفة هو السبب الحقيقى بحال ما فى هذه المحنة ؛ لأننا نجد عند ابن أبى أصيبعة فقرة تدل على ذلك ، فهو يقول : إن المنصور لما نفى هذه الجماعة « أظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب مايدعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. »

وإذن فما السبب الحقيقى الذى أثار غضب المنصور وهاج حفيظته ، أو جعله يتنكر للعلماء أو يتظاهر بالتنكر لهم ، مع أنه كان يفخر بحشدهم فى بلاط دولته ؟ وهل يعقل أن يكون عبد المؤمن وأبناؤه من المشجعين المتحمسين للفلسفة وللمشتغلين بها ، وأن ينقلبوا بين عشية وضحاها ينكلون بهؤلاء الذين قربوهم إليهم لأنهم يشاركونهم فى الاشتغال بها ، ثم يقضون عليهم بخزى النفي والطرد ؟ إن ذلك السبب الذى نميل اليه هو مافطن إليه رينان من قبل ، وهو أن الفقهاء ورجال الدين نقموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمير المؤمنين ونفسوا عليهم علو مكانتهم ، فأرادوا أن يطيحوا بنفوذهم وأن ينحوهم عن وظائفهم ومراتبهم حتى تكون نهباً موزعا بينهم هم أنفسهم . وربما ساعدهم على تحقيق آمالهم مارأيناه من قبل عند المنصور من نزعة إلى أهل الظاهر ، ورغبة فى صرف الناس إلى ترك مذهب مالك والاكتفاء بدراسة القرآن والحديث.

٥ — الجانب السياسى فى محنة ابن رشد

ومهما يكن من شىء فلا جدال فى أن الفلسفة لم تكن سوى سبب ظاهرى فى هذه النكبة ، وأن هذا السبب قد استغل استغلالا ماهراً لجمع قلوب الرعية حول دولة الموحدين. ونستطيع أن نجمل رأينا فى هذه المسألة بأن نقول إن النزاع بين علماء الدين والفلاسفة كان ذا شقين : شق سياسى وشق مذهبي . والأول فى رأينا أهم الشقين وأثقلهما وزناً وأبعدهما أثرا ؛ لأنه سبيل الإثراء والنفوذ والجاه ، وطريق إلى تحقيق السيطرة على الخاصة والعامة . وأما الشق الثاني فإنه يأتي فى المرتبة التالية . وطبيعي أننا لا نريد أن نقلل من خطره أو نهون من شأنه ؛ لأنا قلنا فيما مضى إن أبا الوليد كان يحارب مذهب الأشعرية والمتكلمين عامة ، ويبرهن على أنهم سبب فى نكبة المسلمين وتفرقهم شيعاً وأحزابا . أما رجال الدين وهم فى الأغلب من أتباع مذهب الأشعرى فيرون أن الفلسفة هى أس الداء وسبب البلاء . وقد ساعدهم على الغلبة أنهم تأثروا فى بلاد الأندلس ببعض صفات الشعوب المغلوبة على أمرها من الإسبانيين الذين كانوا يخضعون بسبب دينهم وتقاليدهم خضوعا تاماً لطبقة الكهنوت، وكانوا يسارعون إلى رمى كل مفكر حر بالمروق والخروج على الدين. فنحن لا نغلو إذن إذا قلنا إن العداء الذى لقيه الفلاسفة من عامة الأندلس والمغرب، ومن رجال الدين المتزمتين فيهما يرجع فى كثير من حدته إلى تأثر أعداء الفلسفة ببعض خصائص الشعوب التى كانت تربطهم بها صلات الجوار، والتى كانت تخضع لسلطانهم . ذلك لأن التقليد إذا كان أكثر ظهوراً من جهة المغلوب ، فإنه يتفق فى كثير من الأحيان أن يقلد الغالب المغلوب من جهة أخرى . ومهما يكن من أمر فإنا نرى أن محاربة ابن رشد كانت وصمة فى جبين مسلمى الأندلس ، عامة ورجال دين . وهى تدل على أن هؤلاء قد تأثروا حقيقة بأساليب المسيحين الذين كانوا يحاربون الفلاسفة والعلماء عن طريق الحرق والقتل والتشريد فى أثناء القرون الوسطى .

ومما يزيد فى جسامة الخطأ الذى ارتكبه المسلمون فى الأندلس تجاه أكبر فلاسفتهم أن أهل أوربا المسيحية مالبثوا أن فطنوا إلى عظمته على الرغم من شدة عدائهم للعلم والفلسفة ، فقالوا إنه الشارح الأكبر لأرسطو ، كما لم يعدم أساطين الفكر لديهم أن أخذوا منه جل آرائه ونظرياته ، مما كان له أثر كبير فى بعث أوربا من جديد بعثاً علمياً وفلسفياً على النحو الذى مازلنا نشهد آثاره حتى الآن .

أما لدى المسلمين فقد كان لمحنة ابن رشد آثار أخرى أشد ما تكون اختلافا عما رأينا لدى الأوربيين ؛ إذ نشأ لدى الأولين نوع من الأدب الأسطورى التافه حول اسمه ، وألقت هذه الأساطير حجاباً كثيفا على آثار أبى الوليد بن رشد فحرم بنو ملته من تلك الآمال العريضة التى كان يحملها إنتاج هذا الفيلسوف ، ونعنى بتلك الآمال هذه الحركة العقلية التى تحققت فى أوربا بفضل من أطلقوا على أنفسهم اسم « الرشديين اللاتينيين » .

أما هذا الأدب الأسطورى الذى حاكه بعض مؤرخى المسلمين حول ابن رشد فنجد منه نماذج لدى ابن الحسين بن جبير الذى يقول :

الآن قد أيقن ابن رشد ... أن تواليفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل ... هل تجد اليوم من توالف

وله فيه أيضا :

لم تلزم الرشد يابن رشد ... لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رياء ... ما هكذا كان فيه جدك

فهو يقابل هنا بين مسلك ابن رشد ومسلك جده . وقد سبق أن ذكرنا أن الجد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأن الحفيد حقق أمنية الجد .

وقد قال ابن جبير يتشفى فى فيلسوف قرطبة :

الحمد لله على نصره ... لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد فى مدى غيه ... قد وضع الدين بأوضاعه

فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

وله فيه :

خليفة الله أنت حقا فارق من السعد خير مرقى
حميتم الدين من عداه وكل من رام فيه فتقا
أطلعك الله سر قوم شقوا العمى بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوما صاحبها فى المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهة منهم وحمقا
أوسعتهم لعنة وخزيا وقلت بعداً لهم وسحقا
فابق لدين الإله كهفا فإنه ما بقيت يبقى

وله أيضاً

خليفة الله دم للدين تحرسه من العدا وتقيه شر فئه
فالله يجعل عدلا من خلائفه مطهراً دينه فى رأس كل مائه

وليس هذا كله ماجادت به قريحة ابن جبير ؛ بل له فىذلك قصائد أخرى عديدة، كأنما أجر على قولها فمن ذلك قوله :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنا لأنك قد بلغتنا ما نؤمل
قصدت إلى الإسلام تعلى مناره ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله فى أخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل
أثاروا على الدين الحنيفى فتنة لها نار غي فى العقائد يشعل
أقمتم للناس يبرأ منهم ووجه الهدى من خزيهم متهلل
وقد كان للسيف اشتياق إليهم ولكن مقام الخزى للنفس أقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة لظاهر إسلام وحكمك أعدل

ولا ندرى ماذا قال الحسين بن جبير من شعر عندما عفا المنصور عن ابن رشد وأقرانه . ولعله إن لم يقل شعراً يعتذر فيه لهؤلاء الذين برئت ساحتهم فلعله لم يقل

شعراً يأخذ فيه على المنصور عفوه عن قوم كان السيف أشد ما يكون اشتياقا إلى أعناقهم.

أما ما نعلمه علم اليقين فهو أن هذا الأدب الشعبي حجب عن المسلمين حقيقة مفكر من أكبر مفكريهم عرف الآخرون فضله وعبقريته قبلهم .

***

لكن هذه النكبة كانت ضربة قاصمة وجهت إلى الفلسفة ، فقد تفرق تلاميذ ابن رشد أيدى سبأ ، وانصرف عنه الناس من أهل العلم خوفا على أنفسهم لما علموا من شغفه بالعلوم القديمة والعكوف عليها والركون اليها . كذلك انفض عنه جميع تلاميذه ، ولم يحفظوا عهده ، وكان أكثرهم أمانة هو من حاول أن يبرر آراء أستاذه ويبين أنها ليست على خلاف مع الدين . ولم يكن مثل ذلك العداء الشديد من طائفة الفقهاء وعلماء الكلام بالذى يأبه له أبو الوليد . فإنه كان يعتقد جازما أن طرقهم فى البرهنة على العقائد الإسلامية غير كافية ، وأن ضررها أكثر من نفعها ؛ بل كان أعظم مناله فى هذه المحنة هو أن خصومه نجحوا فى تأليب عامة المسلمين ضده . فمن ذلك أنه دخل هو وابنه عبد الله مسجد قرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار عليهما بعض سفلة العامة ، وأخرجوهما من المسجد مما يصور لنا إلى أى حد بلغت حفيظة خصومه عليه ، أى إلى الحد الذى لا يبيحه الإسلام ؟ إذ ليس لأحد أن يدعى لنفسه حق الكشف عن السرائر ، وعن حقيقة الصلة بين الخالق وعبده . ولو كان أبو الوليد مخطئاً فى الدين حقاً فإن التوبة عن الخطأ والرجوع إلى جانب الحق حق لاينكره أحد من الناس . وقد كانت ثورة الغوغاء عليه وعلى ابنه دليلا على سيطرة أهل الجمود والتقليد وإيذانا بأفول الحركة الفكرية فى المغرب جميعاً ، ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى . وهذا هو ما حدث بالفعل ؛ فقد استغرقت الدول الإسلامية فى سبات ازداد عمقاً كلما مرت بها القرون ، وتوشك أن تنفض عن نفسها غباره فى العصر الراهن .

ولم تطل محنة ابن رشد طويلا ، ذلك أن حزب الفلاسفة استعاد مجده إلى حين

فإن جماعة من أعيان مدينة أشبيلية ، شهدوا لابن رشد أنه على غير مانسب اليه ، فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة ، وذلك فى سنة ٥٩٥ هـ ، كما يقول ابن أبى أصيبعة . ثم استدعاه إلى مراكش وأحسن اليه وقربه من مجلسه . كذلك يقول عبد الواحد المراكشى إن المنصور لما عاد إلى عاصمة ملكه شمال أفريقية رجع عن رأيه فى تحريم الفلسفة كلها ماعدا الطب والحساب والفلك ، ثم « جنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان اليه والعفو عنه فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذى مات منه » . وقد توفى بها فى يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ [١١٩٨ م] أى قبل وفاة المنصور بشهر أو نحوه ، ثم حمل جسده إلى قرطبة حيث دفن فيها مع آبائه وأجداده .

* * *

وكان رحمه الله أكثر استقلالا فى الرأى من الاعتماد على آراء الآخرين، أى أنه كان أكثر ثقة بالعقل من الآراء التقليدية ، كذلك لم ينشأ مثله بالأندلس كمالا وعلما وفضلا ، على حد ماذكر ابن الأبار . ومع أنه كان عظيم المرتبة شريف الأصل عريق النسب فقد كان أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحا . وقد قال عنه ابن أبى أصيبعة إنه كان حسن الرأى ذكياً قوى النفس رث البزة . وقد سبق أن رأينا أنه لم يتخذ مناصب الدولة التى تقلب فيها سبيلا إلى جمع ثروة ولا ترفيع حال ، وكان أبو الوليد شديد الانكباب على العلم وتحصيله ، ولذا ترك انتاجا صحيحاً كتب له الخلود فى تاريخ الفلسفة . وقد روى عنه أنه « عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل . فكانت له فيها الأمامة دون أهل عصره . وكان يفزع إلى

فتواه فى الطب[1]، كما يفزع إلى فتواه فى الفقه ،مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب.
حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى ويكثر التمثل
بهما فى مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد . »

وكانت شهرة أبي الوليد فى الطب لاتقل عن شهرته فى الفلسفة ؛ وكذلك كانوا
يصفونه بأنه أوحد عصره فى الفقه . وقد وضع فى هذا العلم الأخير كتابا يعد من
أحسن ما ألف فى هذه المادة ، وهو كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد « ولا يعلم فى
فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا ».

---

(١) ذكر ابن أبى أصيبعة أغلب كتب ابن رشد ، وما شرحه أو لخصه من كتب فلاسفة
اليونان ، وأطبائهم وعلماء الفلك لديهم . فليرجع إليه من شاء .

الفصل الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة

١ — أسطورة ابن رشد فى أوروبا المسيحية

لم يكن ابن رشد أسعد حظا فى المغرب منه فى الأندلس والشرق ، ولم يكن مسيحيو أوربا أكثر إبقاء وأحفظ عهداً من المسلمين لهذا الفيلسوف الكبير ، مع أنهم كانوا أحق الناس وأجدرهم أن يعترفوا له بالفضل لأنهم كانوا أكثر انتفاعا بآثاره وآرائه الخاصة . هذا وقد كان لهم قدح معلى فى تشويه آرائه الدينية لأنهم نسبوا إليه أقوالا لم تكن على وفاق مع عقيدته . ونقول فى جملة القول إن المسيحيين حاكوا حول اسم هذا الفيلسوف أسطورة أو أساطير شبيهة بتلك التى افتراها عليه خصومه وحاسدوه من بنى ملته : وقد استقى أهل أوربا هذه الأساطير مما كتبه مؤرخو المسلمين فى المغرب والأندلس من أمثال الأنصارى وابن جبير .

غير أننا نعلم جيداً لأى سبب حورب من أجله لدى المسلمين ذلك لأنه هاجم المتكلمين من الأشاعرة هجوماً شديداً لا رفق فيه ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية فى الأندلس فى زمن الموحدين : لذلك اتهمه أعداؤه بأكبر التهم وأكثرها تنفيراً للناس ممن تنسب إليه ، فقالوا إنه ملحد مارق مبتدع مع أنه حاول محاولة المخلص أن يوفق بين العقائد الإسلامية ، وبين ما تنطوى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حقة . وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بأى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إمعة يتقيد بآراء أرسطو أو يبذل جهده وطاقته لإقحامها على الإسلام وعقائده كيفما اتفق ؛ بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه دائماً ، وكثيراً ما عارض أرسطو فى مسائل عديدة كمسألة النفس ، كما خالف ابن سينا والفارابى والغزالى فى مسألة الفيض والتصوف . وقد اعترف إرنست رينان بأن أبا الوليد لم يمح شخصيته فى شخصية أحد من سابقيه .

وهذا يفسر لنا كيف اضطر هذا الفيلسوف إلى تحوير مذهب أرسطو تحويراً بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعاً إسلاميا . لكن خصومه من المسلمين الذين لم تجد ضمائرهم حرجا أو عنتا فى وصفه بالإلحاد والزيغ لاشتغاله بعلوم الأوائل ، واهتمامه بتلخيص كتب أرسطو وشرحها، لم يكونوا عدولا معه ، أو فى الأقل لم يكونوا كذلك مع أنفسهم ؛ لأنهم اعتمدوا هم الآخرون على بعض آراء الفلاسفة القدماء ، وإن افترقوا عنه فى ذلك بأنهم لم يمحصوا هذه الآراء على النحو الذى كان ينبغى لهم أن يفعلوا . وهذا هو ما ذهب إليه مثلا الأشاعرة عندما أخذوا عن الإغريق نظرية الجوهر الفرد بعد أن مزجوها بعناصر شتى أهمها التفرقة بين الممكن والواجب.. أفليس بعجيب إذن أن يأخذوا ابن رشد بجريرة كانوا هم أسبق منه إلى اقترافها . هذا إلى أنهم كانوا أقل توفيقاً لأنهم كانوا أكثر تقليداً وأقصر باعا وأدنى همة من الفلاسفة الذين أحلوا لأنفسهم أن يحكموا بكفرهم ومروقهم .

ومع كل هذا البلاء الذى لقيه أبو الوليد من أشد الناس صلة به ، وأقربهم إلى قلبه بسبب ما تربطه بهم من روابط الدين والجنس فإن ما فعله هؤلاء الخصوم من قومه لم يكن شيئاً مذكورا إلى جانب ما لحقه من المسيحيين بصفة عامة ، وإن كانوا قد اضطروا إلى الاعتراف بفضله عليهم بسبب تلخيصه وتفسيره لفلسفة أرسطو . وهى تلك الفلسفة التى نقلها إليهم العرب فى القرون الوسطى ، والتى انتقلت إليهم ملونة بلون إسلامى عربى ، والتى وجدوا فى ذلك الحين أنها أسمى ما أنتجه العقل البشرى.

ولابد لنا من أن نفصل القول هنا بعض التفصيل . ذلك أن فلسفة ابن رشد وإن كان قد عفى عليها النسيان والزمن لدى بنى ملته فقد كتب لها ، على عكس ذلك ، أن تزدهر وأن تجد أتباعا وخصوما من أبناء ملة أخرى . وهكذا توافر على دراستها والاقتباس منها ، أو تشويهها ونقدها ، والتحمس لها والدس عليها إذا لزم الأمر — نقول توافر على ذلك كله جماعة من الكهنوت المسيحيين وجماعة من المفكرين الأحرار الذين كان يصفهم رجال الكنيسة بالكفر والمروق . لأن هؤلاء المفكرين أرادوا اتخاذ فلسفة ابن رشد وآرائه سبيلا إلى التحرر من ذلك الطغيان القاهر ، طغيان

الكنيسة التي حجرت على العقول عصوراً وعصوراً يعترف المسيحيون أنفسهم اليوم بأنها كانت عصور ظلام وجهالة .

ومهما يكن من اختلاف الهدف والغاية فقد قام هذان الفريقان بدور عظيم في خلق أسطورة ابن رشد في الغرب وفي تشويه فلسفته . فاتهم لديهم ، كما اتهم لدى غيرهم من قبل ، بأنه إمام الملحدين وعمدة المارقين ، وعدو الدين ، ثم نسبت إليه، بعد هذه التهمة المزعومة الكبرى، جميع البدع والترهات في العالم الغربي المسيحي ، تلك البدع التي ما كان أبعده عن التفكير فيها؛ بل التي لم يفكر فيها قط. لكنها نسبت إليه رغماً عنه؛ لأن هم كل ملحد مسيحي مارق عن دينه كان ينحصر في أن ينسب فكرته إلى أكبر فيلسوف يمكن الاعتماد على آرائه ، أي إلى الشارح الأكبر الذين كانوا يجلونه من هذه الناحية باعتبار أنه هو الذي كشف لهم عن فلسفة أرسطو وقربها إلى أذهانهم وأفهامهم . فإذا قال الملحد إنه أخذ رأيه عن ابن رشد فإنما كان يفعل هكذا لكي يزيد وقع رأيه هذا في النفوس.

وكان هؤلاء الذين لا يكترثون بدين ما يبررون مسلكهم بأن يقولوا إن ابن رشد كان عدوا لكل دين ، وإنه كان يصف الديانات الموحى بها من إسلام ومسيحية ويهودية بأنها مجموعة من الأوهام والأباطيل . ولقد نسبوا ذلك البهتان إلى فيلسوف قرطبة الذي كان يؤمن بسمو دينه على بقية الأديان ، والذي لم يكن إيمانه وليد التعصب أو التقليد؛ بل نتيجة لتلك البراهين العقلية والأدلة المنطقية القوية التي ترضى لها نفس رجل ممتاز التفكير لا ترضيه الأدلة الخطابية العاطفية أو البراهين الجدلية ، أي تلك البراهين التي ربما قنع بها من هو أدنى منه ذكاء وصفاء قريحة .

حقا إننا نعترف أن ابن رشد هاجم نفرا له خطره من رجال الدين ، ونعني بهم علماء الكلام ، لكنه لم يهاجم قط نصوص القرآن . ومن هنا نفهم كيف خيل للملحدين المسيحيين أنهم قد وجدوا لهم إماما . ومما سهل عليهم هذا الزعم أنهم لا يفرقون بين الدين ورجاله وممثليه . ويرجع ذلك إلى أن فكرة هؤلاء القوم عن

الوحى تختلف اختلافا كبيرا عن فكرة المسلمين فى هذا الصدد . فبينما يعلم المسلم أن الوحى قد انقطع بموت الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن الكتاب والسنة هما المرجع الأخير لكل خلاف قد يقع بينهم نجد المسيحيين يعتقدون أن الوحى لم ينقطع برفع عيسى عليه السلام ، وإنما لا يزال هذا الوحى متواترا على رؤساء الكنيسة . وهذا هو السبب فى تطور عقائدهم ، وفى أن بعض رؤسائهم كالبابا يقرر بين حين وحين عقيدة جديدة لم تكن معروفة لدى المسيحيين الأوائل . فإذا وجد بعض الأوروبيين فى القرن الثالث عشر أن ابن رشد يهاجم قوما يشبهون رجال الكهنوت عندهم ظنوا — على قدر علمهم — أنه يهاجم الدين فى الوقت نفسه. كذلك خيل إليهم أنهم على حق إذا لم يكترثوا بأى الديانات الثلاث : ألم يكن ذلك هو شأن أبى الوليد فى زعمهم ، وهو الشارح الأكبر الذى وضح لهم ما غمض من فلسفة الأوائل ؟

وبديهى أنهم كانوا أبعد ما يكون عن التفكير فى أنه لم يهاجم المتكلمين إلا لأنهم اتبعوا طريق الجدل فى تقرير العقائد ، ولأن ضررهم كان أكثر من نفعهم لما فرقوا بين المسلمين ، ثم جنحوا إلى التقليد ؛ إذ لو عرضت على المعتزلى مسألة من مسائل الدين عرضاً يقنعه ثم قلت له إن هذا هو رأى الأشاعرة لرأيته ينكر صحة ما سلم به لأنه لم يؤثر عن شيوخه . ولو قلت للأشعرى إن هذا الرأى الذى يستحسنه المعتزلى لعاد يستقبح ويستهجن ما استحسنه من قبل . وقد كان هذا التقليد فى نظر أبى الوليد طامة كبرى لأن كل فريق من الفريقين يدعى لنفسه حق تأويل الدين دون غيره ، فيدعوه هذا الاحتكار إلى تكفير الآخرين لمجرد الخلاف بينه وبينهم فى الرأى .

وقد وقع رينان ، على الرغم من حدة ذكائه وجودة قريحته ، فيما وقع فيه هؤلاء المسيحيون فى العصور الوسطى ممن أساءوا فهم ابن رشد فى عدائه لطريقة المتكلمين فى التدليل على العقائد . ذلك أن هذا المؤرخ الكبير أساء ترجمة أحد نصوص ابن رشد، لكى يبرهن لنا على أن هذا الفيلسوف كان يحتقر جميع الديانات . ولكن الحقيقة

أننا نجد هنا مثالا جيدا لهذه الظاهرة النفسية التى يطلقون عليها اسم الإيحاء الذاتي . ومعنى هذا أن رينان ، ذلك المفكر الحر الذى خرج على ديانته المسيحية فى القرن التاسع عشر ، ينسب إلى أبى الوليد بن رشد الذى عاش فى القرن الثانى عشر آراء كان يمكن أن توجد بعد ذلك بعدة قرون ، أى لدى رينان وفى عصره .

ومن الغريب أن رجال الكنيسة قد اتفقوا مع خصومهم على هذه الفرية الجديدة ، وهى أنهم زعموا أن ابن رشد ينكر علم الله للأشياء الجزئية . وقد وجد الأولون فى ذلك سبيلا إلى الطعن فى عقيدته ، بينما وجد الآخرون فى هذا نفسه سبيلا إلى تعضيد آرائهم الخاصة . وغاب عن كلا الفريقين أن كلا من الفارابى وابن سينا أحق منه بهذه التهمة . ولو أنصف مسيحيو أوربا لفكروا مرتين قبل أن ينسبوا لأبى الوليد مثل هذه البدعة ؛ لأنه هو الذى يقرر على نحو واضح صريح فى إحدى رسائله بأن الله يعلم الأشياء جميعها صغيرها وكبيرها فلا تخفى عليه خافية ، وإن كان يعلمها على نحو يختلف عن علم الإنسان للأشياء . فعلمه تعالى لا يوصف بأنه كلى أو جزئى كما يوصف بذلك علم الإنسان . وإنما يقال إن الله يعلم كل شىء بعلم ليس شبيها فى شىء بعلمنا ، كما سنرى ذلك عند الكلام فى الصفات الإلهية .

كذلك قالوا إنه ينكر خلود النفس مع أنه برهن على هذا الخلود ببرهانين فلسفيين يفوقان براهين ابن سينا على الرغم من شهرة هذه البراهين الأخيرة . ويطول بنا الحديث لو أخذنا نسرد كل البدع التى افتروها عليه كبدعة النفس الكلية وبدعة الاتحاد أو الاتصال الصوفى بالله تعالى ، وانكار الخلق المباشر وغير ذلك مما عالجناه فى كتاب آخر .(١)

على أن فيلسوف قرطبة ألف كتابا يرد به سلفا على كل هذه التهم التى كأنما كان يحدس بها ، ونعنى بذلك كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وهو الكتاب الذى نرجو أن ننشره فيما بعد كجواب حاسم لهذه الأباطيل وتلك التهم التى نبتت فى

(١) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام « الطبعة الثانية ».

خيال قوم لم يشعروا بشىء من الحرج عندما شوهوا آراء ابن رشد الدينية . وهذا الكتاب تعبير صادق عن آراء فيلسوف قرطبة . وذلك لأنه إذ قورن بكتبه الأخرى، ككتاب تهافت التهافت و « فصل القال » تبين أنه يؤلف معها وحدة متناسقة الأجزاء، ومذهبا متجانسا لا تفاوت ولا تناقض فيه .

وفى هذا الكتاب يدافع ابن رشد عن وجهات نظر إسلامية بحتة، ويحارب كثيرا من البدع والأباطيل . وقد فطن جوتييه أحد المستشرقين الفرنسيين المحدثين، إلى أنه لا سبيل إلى الشك فى إخلاص العاطفة التى أملت هذا الكتاب على صاحبه فحاول أن يطعن هذه العاطفة من طريق آخر . وبيان ذلك أنه يقول : ومن يدرى فلربما ألف هذا الكتاب فى عهد الصبا أى فى تلك المرحلة التى ربما كانت عاطفة ابن رشد الدينية فيها عاطفة إخلاص وحماسة ، لا عاطفة تقليد ونفاق . لكنا لا ندرى ماذا يريد جوتييه بعهد الصبا أو بأيام الشباب! فهل يمتد هذا العهد فى رأيه إلى الخامسة والخمسين؟ ذلك لأننا نعلم أن أبا الوليد قد فرغ من كتاب مناهج الأدلة سنة ٥٧٥ هجرية . ومن يدرى فلعل جوتييه كان يعلم هذا التاريخ ؟ بل من الأكيد أنه كان يعلمه مثلنا، لكنه آثر أن يغفله حتى يستطيع بذر الشك فى نفوسنا لو استطاع .

٢ ـــ تأثير ابن رشد فى فلسفة أوروبا

ولن نقف طويلا حتى نبرهن على إخلاص هذه العاطفة . فقد عالجها «أزين بالاسيوس» المستشرق الأسبانى فى تفاصيلها. كذلك حاول «جوتييه» تقريرها فى الوقت الذى كان يهدف إلى التشكيك فيها . ومع ذلك فسنعود فيما بعد لكى نبدى بعض ملاحظاتنا على وجهة نظر « جوتييه » (١)

(١) الفصل الرابع ـــ الفقرة الثانية ص ٥٧ وما بعدها .

وإذا كان هذان المستشرقان قد اعترفا، إلى حد كبير أو قليل، بصدق العاطفة التى دفعت بابن رشد إلى البرهنة على عقائد الإسلام فإنه يجب علينا أن نبين أن فيلسوفنا كان مصدر وحي استقى منه أكبر فلاسفة المسيحيين حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية . ونعنى بهذا المفكر المسيحى توماس الأكوينى الذى حرص حرصا شديداً على نسبة عدد لابأس به أيضاً من البدع إلى ابن رشد .

وسنضطر اضطرارا إلى المقارنة بين هذين الفيلسوفين حتى نبين نقط الاتفاق بين مذهبيهما ، دون أن نحرص على التسوية بين هذين المذهبين تسوية تامة ؛ ذلك لأننا متى وجدنا خلافا أو شبه خلاف بينهما فسنكون أسرع الناس إلى التنبيه عليه . فإننا عندما نقارن بين هذين المفكرين لانرمى إلى هدف آخر سوى الكشف عن الحقيقة . ومع ذلك فسنرى أن هناك حالات يبدو فيها تأثير ابن رشد فى تفكير توماس الأكوينى تأثيرا واضحا إلى درجة لانستطيع معها إلا أن نعجب كيف أحل هذا الأخير لنفسه أن يكتم الحق الذى يعلمه كل العلم ويعرف مصدره خير معرفة ، وأن يساهم بنصيب كبير فى تشويه مذهب ابن رشد، وأن يؤكد ما ادعاه معاصروه من أن الفيلسوف المسلم كان مارقا ملحدا .

حقا درج مؤرخو الفلسفة المسيحية بصفة خاصة على النظر إلى ابن رشد وتوماس الأكوينى نظرتهم إلى خصمين لاسبيل إلى رفع الخلاف بينهما . وتلك فكرة خاطئة فى جوهرها ؛ لأن أحدهما أخذ عن الآخر شيئاً كثيراً . وإنما أخذ عنه كل ما أخذ لأنه كان يهدف مثله إلى نفس الغاية . ومعنى ذلك أن كلا منهما أراد أن يبرهن على أن دينه يتفق أتم اتفاق مع ما احتوت عليه فلسفة أرسطو من حقائق . ومما يؤكد أن أحدهما يدين للآخر بشىء كثير أنهما لم يتفقا فى الغاية فقط ؛ بل اتفقا أيضا فى المنهج الذى سلكاه فى هذا التوفيق ، كما اتفقا فى الحلول التى تكاد تكون واحدة فى جميع المشاكل . ذلك أنهما يسلمان قبل كل شىء بأن العقل — وهو هبة من الله — لايمكن أن يكون مناقضا بحال ما للوحى الذى جاءت

به الرسل . وهذه الفكرة أولى بها أن تكون لابن رشد منها لتوماس الأكوينى ؛ لأن روح الإسلام توجب استخدام العقل ؛ فى حين أن المسيحية — بسبب ماتنطوى عليه من أسرار — تحصر العقل فى مجال هو أضيق على كل حال من المجال الذى يحدده له الإسلام من دون ريب . ومهما يكن من شىء فإن الوفاق بين الدين والعقل ليس وليد الصدفة ما دام كلاهما ينبع من مصدر واحد . وإذن يجب أن تكون الفلسفة الحقة على وفاق مع الدين . ولذلك فإن الذى يظن أن هناك تناقضا بين هذين الأمرين إما رجل يجهل الدين وإما رجل يسىء فهم الفلسفة .

لكن قد يقال كيف عرف توماس الأكوينى النظرية الحقيقية التى قررها أبو الوليد بن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، حتى يجوز لأحد أن يؤكد بعد ذلك أنه أخذ عنه كثيرا من آرائه ؟ إنا نجد الجواب على ذلك فيما كتبه أكثر المستشرقين إنصافاً لهذا الفيلسوف ، ونعنى به أزين بالاسيوس الذى أفرد كتابا خاصا يبين فيه العناصر الإسلامية التى أخذها توماس الأكوينى عن فيلسوف قرطبة. وفى هذا الكتاب يذكر لنا صاحبه أن هناك طريقين انتهى بهما توماس إلى فلسفة ابن رشد الدينية . أما الطريق الأول فيتلخص فى أن هذا المفكر المسيحى يعترف فى بعض كتبه بأنه أخذ عن موسى بن ميمون رأيه فى الأسباب التى توجب الإيمان على الإنسان . ولما كان ابن ميمون من أتباع فلسفة ابن رشد ، ولو بطريقة غير مباشرة ، فمن المحتمل للصدق أن تكون مؤلفاته قنطرة عبرت عليها نظريات ابو الوليد إليه . لكن لما أعاد توماس الأكوينى هذه الآراء فى كتبه الأخرى لم يعن بالإشارة إلى المصدر الذى استقاها منه . وعلى هذا النحو بدت هذه الآراء كما لو كانت آراءه الشخصية ، وظهر توماس فى أعين بنى ملته الذين كانوا يجهلون المصادر الإسلامية العربية فى مظهر المفكر الأصيل المبتكر .

بيد أنه قد يقال إن هذا الذى يذكره «بالاسيوس» فى تفسير هذا المصدر الأول

ليس إلا نوعا من الحدس والتخمين . فنجيب على ذلك بأن هذا المستشرق كان أكبر من أن يكتفى بحجة قد يرقى إليها مثل هذا الطعن . لأنه يبين لنا الطريق الآخر المباشر الذي تسربت منه آراء الفيلسوف المسلم إلى المفكر المسيحى . وبيان ذلك أن كتب ابن رشد الأخرى ككتاب تهافت التهافت ، وكتاب مناهج الأدلة كانت معروفة حق المعرفة لدى أحد رجال الدين من طائفة « الدومنيكان » ، وهى الطائفة التى ينتمى إليها توماس الأكوينى أيضا . أما هذا الرجل الذى اطلع على الكتب الإسلامية العربية. ومن بينها كتب ابن رشد ، فهو « ريموند مارتان» أحد ثمانية من جماعة الدومنيكان ، تلك الجماعة التى أرسلها رئيس كنيسة طيلطلة إلى بلاد المغرب لدراسة اللغة العربية وكتب الفلسفة والدين .

وقد بين « أزين بالاسيوس » بأدلة حاسمة ونصوص عديدة أن كثيرا من نظريات « ريموند مارتان » مأخوذة عن ابن رشد : مثال ذلك نظريته فى العلم الإلهى ، وهى تلك النظرية التي بعث بها الفليسوف المسلم إلى أحد أصدقائه يكشف له فيها عن حل ممتاز لهذه المسألة . وتسمي تلك الرسالة باسم صنميمة فى العلم الإلهى . وكذلك فعل ريموند مارتان بعد أن أخـــذ النظرية بحذافيرها وتفاصيلها ، لأنه لم ينس أيضاً أن يعطيها عنوانا يدل على المصدر الذى استعارها منه. فقد سماها « رسالة إلى صديق » ، كأنه وجد فى نفس الظروف التى وجد فيها أبو الوليد وكأن نفس الحلول جاءته تترى على نفس النمط والترتيب ! فإذا وجدنا بعد ذلك كله أن حل ابن رشد لمشكلة العلم الإلهى هو بعينه الحل الذى نجده لدى توماس الأكوينى ، وإذا كانت فصول الكتاب الذى جاء فيه هذا الحل نسخة مكررة من فصول كتاب لريموند مرتان ، وإذا كانت الأفكار المشتركة فى الكتابين ترجمة حرفية،فى أكثر الأحيان ،لنصوص عربية للغزالى وابن‌سينا وابن رشد— نقول إذا كان الأمر كذلك فهل من الجرأة أن نؤكد ونقرر أن توماس الأكوينى عرف آراء ابن رشد عن طريقة زميله فى المذهب الدينى والطائفى ؟ وقد انتهى بالا سيوس

من هذه الحجة القوية بأن مما يدعو إلى العجب العجاب هو أن تدعى بعد ذلك كله أن توماس الأكوينى لم يأخذ آراءه من أبى الوليد بن رشد .

تلك هى النظرية التى عضدها أزين پالاسيوس فى رسالته التى خصصها لبيان الآراء الدينية الرشدية فى مذهب الأكوينى . وعلى الرغم من أن لمثل هذه الشهادة وزنها ، ومن أن الشك لا يرقى إليها ؛ لأنها تبرهن بالنصوص على استعارة توماس الأكوينى لكثير من الفلسفة الدينية الرشدية فقد رأينا أنه ينبغى لنا أن نكتفى بعرض الوقائع نفسها دون تحوير أو تعديل ، ودون أن نحاول فرض وجهة نظرنا الخاصة على الآخرين فرضا .

لكن إذا نحن بينا الآراء المشتركة بين هذين الفيلسوفين وتركنا لكل إمرىء حريته الخاصة فى تكوين فكرته ، وإذا نحن ارتضينا هذا المنهج — نقول إذا فعلنا ذلك فليس السبب فى هذا المسلك نوعا من الضعف أو التواضع الكاذب ، وإنما هو واجب ينبغى أن يلتزمه مؤرخ الفلسفة عندما يقف موقف الحيدة العلمية . ومن يدرى فلربما كانت هذه الحيدة أكثر تحقيقا للهدف الذى نرجوه ، وهو إحقاق الحق وإعطاء كل من الفيلسوفين المسلم والمسيحى نصيبه ؟

على أننا نؤكد لأنفسنا أولا أننا لما درسنا الآراء الدينية لدى ابن رشد وتوماس الأكوينى دراسة فاحصة لجأنا وجه الشبه الكبير بين وجهة نظر كل منهما : فلقد وجدنا أوجه شبه قوية فى المنهج ، وفى الآراء والأمثلة وأحيانا أوجه شبه تدعو إلى الدهشة فى الألفاظ والمصطلحات. ومما يدعو إلى العجب حقيقة أن يهتدى توماس الأكوينى إلى نفس النتائج التى اهتدى إليها أبو الوليد من قبل ، مع اختلاف المقدمات التى بنى عليها كل منهما مذهبه .

ونزيد الأمر وضوحا فنقول إن توماس الأكوينى بنى آراءه الرئيسية على فكرة أخذها عن فلاسفة المسلمين وعن المتكلمين ، ونعنى بها تفرقتهم بين الأشياء الممكنة والأشياء الواجبة ، تلك التفرقة الشهيرة التى استخدمت فى البرهنة على وجود الله وعلى حدوث العالم ،

ومن المعروف أيضاً أن ابن رشد قد رفض أن يتبع الفلاسفة وعلماء الكلام فى الاعتماد على هذه التفرقة ، واختار تفرقة أخرى أكثر وضوحاً ووقعاً فى النفس ومطابقة للعقيدة الإسلامية ، وهى التفرقة بين عالمين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى التفرقة الحاسمة الفاصلة بين الخالق والمخلوق . وإذن حق لنا أن نسأل كيف استطاع الأكوينى أن يهتدى إلى نفس النتائج التى انتهى إليها مع اختلاف المقدمات ، ومع اختلاف آراء ابن رشد عن آراء الفلاسفة والمتكلمين ؟ إننا نفسر هذا الأمر الغريب الذى يكاد يشبه السحر بسبب يسير لا يجد الإنسان عسراً كبيراً فى الكشف عنه ؛ وذلك لأن التاريخ يعتمد ما نذهب إليه . وبيان ذلك أن توماس الأكوينى بدأ أولا باقتباس آراء ابن سينا والغزالى والفارابى . فلما انتهى واقتبس ما شاء أن يقتبس وجد أن هناك انتاجا ضخما قوياً يترجم إلى اللاتينية ، وكان هذا الإنتاج الجديد القوي هو إنتاج أبى الوليد بن رشد . فاتجه نحو آراء هذا الفيلسوف فأخذها وضمها إلى آراء سبق أن ارتضاها من قبل ، دون أن يفطن ما قد يجره إليه هذا الأمر من تناقض فى مذهبه الخاص . وإنا لا نتجنى فى ذلك عليه ؛ بل نستطيع أن نرجع إلى مثال من هذا التناقض والجمع بين آراء متنافرة متدابرة ، وهو مثال النفس فقد جمع توماس بين نظريات لا سبيل إلى الجمع بينهما ، وكان لا يجد غضاضة فى أن يناقض نفسه فى تعريف الروح ، فيقول تارة إنها غير مستقلة عن البدن ، ثم يعود فيقول إنها جوهر مستقل حتى يبرهن على خلودها . (١)

وحينئذ نجد أن هذا الاتفاق بين النتائج على الرغم من اختلاف المقدمات ومن البون الشاسع بين العقائد فى الإسلام والنصرانية — ولاسيما أن هذه العقائد فى الديانة الأخيرة أقرب إلى المماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى — نقول إن هذا الاتفاق لا يمكن بحال ما أن يكون وليد الصدفة أو توارد الخواطر ؛ وإنما يرجع فى الحق إلى نوع

(١) انظر كتابى فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام الطبعة الثانية — الفصل الثالث — الفقرة الثامنة .

من الاقتباس فى الأقل ، حتى لا نقول إنه نوع من المحاكاة أو الترجمة الحرفية .

غير أن آراء الأكوينى المأخوذة أو المستقاة من المصادر الإسلامية ظهرت لدى معاصريه بمظهر الجديد المبتكر . وكانت سبباً فى ذلك المجد العريض الذى نعم به حتى الآن لديهم . ومع هذا فإننا نعلم كيف نفسر دون عناء لماذا ظنه قومه مبتكراً بل عبقريا ، ولماذا خلعوا عليه ثوب القداسة ، ولماذا صوره بعض أهل الفن عندهم وهو يطأ بقدمه رأس أبى الوليد بن رشد كدليل على أنه هو الذى قهر الشارح الأكبر وأتباعه من أنصار التفكير الحر بين المسيحيين . ويعلم الله أن الأكوينى إنما استخدم فلسفة ابن رشد الحقيقية ليفحم بها الأدعياء الذين زعموا أنهم تتلمذوا على ما كتبه هذا الفيلسوف المسلم . ولقدساعد الأكوينى على ادعاء الأصالة والابتكار — كما ساعد معاصريه على قبول هذا الزعم — أنه استقى آراءه من المصادر الإسلامية التى كانت كنزاً وقع عليه قسس الدومنيكان فى شمال أفريقية فاحتفظوا به لأنفسهم ؛ فكان من اليسير عليهم أن يحاربوا بما ينهلون منه بنى قومهم الذين لم يعرفوا من كتب ابن رشد سوى بعض شروحه لأرسطو . ولم يكن ادعاء البطولة والابتكار فى هذه الحال بالأمر الذى يمكن تجريحه أو الطعن فيه . ولو عرف أعداء رجال الكهنوت فى أوروبا كتابا مثل كتاب مناهج الأدلة فلربما سلكوا هم — وخصومهم أيضاً — مسلكا غير ذلك الذى سلكوه . ومن الأكيد أنهم لو عرفوا هذا الكتاب لعلموا أن ابن رشد شارحهم الأكبر كان أولى بأن يوصف بالأصالة والابتكار من توماس الأكوينى .

لقد مرت القرون قبل أن يكشف عن هذا السر الكبير وعن هذا الخطأ الجسيم وهذا هو ما حاولنا التنبيه إليه .

٣ ــ أصالة ابن رشد

لكن ما مظاهر أصالة ابن رشد ؟ وما الجديد المبتكر الذى جاءت به نظريته فى التوفيق بين الدين والفلسفة ؟ وما المبدأ أو الأساس الذى اعتمد عليه عند ما أراد البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية لا تتسم بطابع الجدل والخطابة الذى نجده لدى المتكلمين ؟ وقد يقال فيما عدا ذلك إن الفلاسفة المسلمين حاولوا جميعا التوفيق بين الدين والعقل ؛ ولم تكن فلسفة الكندى إلا مثالا لهذه المحاولة . فإن هذا الفيلسوف العربى الأول لم يرتض كثيراً من آراء أرسطو التى رآها لا تتفق مع الدين ، وبخاصة آراءه فى المادة الأولى وقدم العالم والخلق والصفات الإلهية ؛ كذلك لم تكن آراء الفارابى وابن سينا والغزالى إلا ضروبا من التقريب بين الآسلام وبين الفلسفة الأرسطوطاليسية .

ونضيف إلى قول هؤلاء القائلين أن ابن طفيل كان أكثر صراحة من سابقيه فى هذه المسألة ؛ لأنه بين فى قصته الفلسفية المسماة « حى بن يقظان » أن الإنسان إذا ترك وحده ، أو عاش بعيدا عن كل مجتمع إسلامى يتلقى فيه آراءه التقليدية فإنه يستطيع ــ متى استخدم العقل ــ أن يصل وحده إلى الكشف عن جميع الحقائق التى جاء بها الوحى . وهذا هو ما حدث لبطل قصته عند ما ارتفع فى مدارج المعرفة حتى انتهى إلى أسمى مراتب التصوف، فوجد أن ما وصل إليه فى حالة الجذب والاتحاد بعالم الأمر هو نفس ما يقرره رجل من رجال الزهد غادر وطنه وأهله ، لكى يعيش بعيدا عنهم فى تلك الجزيرة التى شهدت ميلاد « حى بن يقظان » وهكذا تبرهن هــذه القصة فى نظر ابن طفيل على الاتفاق التام بين الشريعة والفلسفة . وبهذا يتبين لنا أن مسألة التوفيق قد أثيرت قبل ابن رشد ، وقد عولجت بصور شتى : بالإشارة والإيماء تارة ، وبالتفصيل والتدليل تارة أخرى . فلماذا إذن يوصف هذا الفيلسوف بالأصالة والابتكار ؟

ونجيب على ذلك فنقول : إنه لايكفى أن تثار مشكلة من المشاكل ، وأن تعرض عرضاً مناسبا ؛ بل أهم من ذلك بكثير أن يجيد المرء تحديدها، وأن يعثر لها على حل جديد لا أثر فيه للتقليد أو التكلف . وهذا هو ما فعله ابن رشد بطريقة منهجية منظمة ، أى على نحو لم يسبقه إليه أحد . ويكفيه أصالة وابتكارا أنه خصص لها كتاباً مثل كتاب مناهج الأدلة ؛ بل كتابين أحدهما هذا الكتاب والآخر هو فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . ففى الكتاب الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية التطبيقية . وفى الكتاب الثانى حدّدها وعالجها من الوجهة النظرية . وليس ما لجأ إليه ابن طفيل من استخدام القصص والاعتماد على الرموز والتشبيهات والاستعارات بشىء ذى بال من الوجهة المنهجية أو الفلسفية إذا نحن قارنا بين إنتاجه وإنتاج فيلسوف قرطبة ، ذلك الفيلسوف الذى يواجه المشكلة ولا يتحايل عليها بالقصص ، ثم لا تأخذه شفقة أو رحمة على المتكلمين ، أو خشية من أهل الظاهر الذين كان لهم من النفوذ فى بلاد الغرب والأندلس ما يقف سدّا منيعا أو عقبة تثبط همة كل من رام محاولة من هذا القبيل ، لو لم يكن صاحبها حسن الرأى شديد الاعتداد بالنفس مؤمنا ومخلصاً لما يعتقده الحق ، ولو لم يكن يرى أن التناحر بين المسلمين إنما جاء بسبب سوء الفهم للصلة الوثيقة بين دينهم وبين العقل ، حتى خيل إلى كثير منهم أن هذا الدين يخشى التفكير والعلم مع أنه بدأ — ولا يفتأ — يحث أتباعه على الاستزادة من المعرفة والسعى وراءها فى كل مظانها .

ولقد كان أبوليد فذا فى معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة . ولا نغلو إذا قلنا إنه كان الوحيد، من فلاسفة المسلمين، الذى أجاد تحديدها وأجاد حلها ، دون أن يلجأ فى ذلك إلى آراء غريبة عن الإسلام كالآراء الأفلاطونية الحديثة ، تلك الآراء التى لم يستطع التحرر منها فلاسفة الإسلام جميعهم بما فيهم الغزالى نفسه . وإنما اكتفى ابن رشد بالجمع بين الدين وبين فلسفة أرسطو . لكنه لم يفعل ذلك لنصرة

الفلسفة؛ بل لنصرة الدين. والدليل على ذلك أنه حوّر فى هذه الفلسفة ولم يأخذمنها إلا ما رآه حقا .

وأحد مظاهر هذه الأصالة — أو العبقرية إن شئت — أنه فرّق كما قلنا بين عالم الغيب وعالم الشهادة . لكن هل يعد حقيقة صاحب هذه التفرقة ؟ ألا توجد أصولها واضحة بينة فى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » ؟ إننا لاندعى أنه هو الذى ابتدعها بل نذهب إلى أبعد من ذلك ، فنقول إن غيره من فلاسفة المسلمين قد اعتمد عليها فى حل بعض المشاكل . وأقرب هؤلاء الفلاسفة صلة بابن رشد أستاذه أبو بكر ابن طفيل . ومع هذا فالفارق الكبير بينهما هو أن هذه التفرقة لدى أبى الوليد ليست جزءا ثانويا فى مذهبه أو حيلة يلجأ إليها المفكر وقت الحاجة فقط ، وإنما هى الأساس الأول أو المحور الذى نلمحه بوضوح فى جمع أجزاء مذهبه ، كما نلمح مثلا التفرقة بين الممكن والواجب لدى المتكلمين ، والتفرقة بين الماهية والوجود عند ابن سينا ولدى توماس الأكوينى أيضا . وإذن فطريقة استخدام هذه التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هى مظهر الابتكار عنده .

وبيان ذلك أن ابن طفيل قال فى أثناء حديثه عن اللبس والخلط الذى يقع فيهما الإنسان عندما يطبق ما يعرفه عن عالم الشهادة على عالم الغيب « ... والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيه تفهم حقيقتهما ، وفيه الانفصال والاتصال ، والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف . فما ظنه بالعالم الإلهى الذى لايقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شىء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه . . . »

لكن ابن رشد ، وان ارتضى وجهة نظر ابن طفيل ، فإنه يحورها تحويرا بعيد المدى بحيث يؤدى إلى تغييرها تغيرا جوهريا . ذلك أنه يرى أن الحدس الصوفى الذى يكشف عالم الغيب على حقيقته ليس بالوسيلة التى ترشدنا إلى وجه الخلاف بين هذا العالم وعالم الحس؛ وإنما هو البحث النظرى الذى ينتهى بنا إلى نوع من اليقين العقلى

القائم على البراهين ، أى إلى نوع من اليقين مشترك بين جميع الناس لو استطاعوا أن يحصلوا المقدمات والمعلومات التى تنتهي بهم إلى نتائج تلك البراهين .

ومما يدل على أن أبا الوليد بن رشد لا يتبع أستاذه وصديقه إلى نهاية الطريق أنه يستخدم التفرقة بين هذين العالمين على نحو يختلف اختلافا كبيرا عما استخدمها فيه ابن طفيل ؛ فهو يعتمد عليها — كما سنرى تفصيل ذلك فيما بعد — لكى يبرهن على أن الصفات الإلهية لا تشبه الصفات الإنسانية فى شىء ، وأن الله سبحانه ليس روحا أو نفسا مفارقة للعالم كما أن النفس الإنسانية مفارقة للبدن . كذلك سيستخدمها حتى يبين لنا أن المتكلمين والفلاسفة لم يهتدوا إلى وجه الحق فى مسألة الخلق ؛ وذلك لأنه غاب عنهم أنه ليس ثمة وجه شبه بين عملية الخلق الإلهية وبين عملية الخلق على النحو الذى يفهمه الإنسان فى عالمه الحسى . وقد اتخذ هذه التفرقة أيضا أساسا لحل مشكلة الشر والخير ، والعدل والجور . وأخيرا استخدمها فى مسألة البعث بعد الموتة الأولى ، وفى التفرقة بين العلم الإلهى والعلم الانسانى ، وفى كل المسائل الدينية الأخرى تقريبا .

* * *

وهناك مظهر آخر يدل على استقلال ابن رشد عن ابن طفيل ، ويتجلى ذلك المظهر فى المنهج الذى ارتضى كل فيلسوف منهما أن يتبعه فى البرهنة على العقائد الموحى بها . ذلك أن ابن طفيل سلك طريقتين فى هذا الصدد : إحداهما ترتفع بالمرء من عالم الحس عالم التغير والحدوث حتى تنتهى به إلى عالم الغيب عالم الدوام والخلود . أما الثانية فتهبط به من هذا العالم الأخير إلى العالم الأدنى . وفى الطريق الصاعدة تغيب عنه الأشياء الحسية شيئا فشيئا حتى تختفى من خاطره تماما . ومعنى ذلك أن العارف يمر بمراحل تدريجية حتى ينتهى إلى الفناء عن نفسه أى حتى ينتهى إلى الاتحاد بالله سبحانه على غرار ما يقول نفر من المتصوفة . ومن هنا تبدأ الطريقة الثانية ، أى طريق الهبوط وذلك لأن الحدس الصوفى ، فى رأى أبي بكر بن طفيل هو الذى يكشف للانسان عن جميع الحقائق كشفا واضحا تعجز عنه حواسه ؛ بل عقله أيضا . « فإن العقل ...

إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى ، ...... والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لايعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع إلى فريقه الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون . » أى أن الحدس الصوفى هو الذى يبين للانسان الحدود الفاصلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى .

غير أن ابن رشـــد لايرتضى هذا المنهج لأنه ليس فى متناول كل إنسان ولأنه لو أدى حقيقة إلى مايسمونه الـكشف لكان ذلك خاصا بطبقة محدودة جدا من الناس على مايقرره أهل التصوف أنفسهم . كذلك رفض هذا المنهج لأنه أقرب إلى الذوق الصوفى والعاطفة منه إلى العقل . فما المنهج الذى ينصح به ؟ إنه منهج يعتمد على البرهان والعقل، لا على بعض الأحاسيس النادرة الغامضة ، وهذا هو السبب فى أن طريقته فى البرهنة على العقائد تصلح لجميع الناس لا لطائفة خاصة تزعم لنفسها حق المعرفة . وهو منهج أكثر إقناعا من منهج ابن طفيل . حقا إن هذا الفيلسوف كان يرى أن الاتفاق بين الدين والفلسفة أمر بديهى . ومع ذلك فإن حى بن يقظان بطل قصته لم يحاول ؛ بل — ولنقل الكلمة الصادقة — لم يستطع أن يبرهن بطريقة عقلية على الحقائق التى يقول إنه انتهى إليها بطريقة الحدس والاتصال الصوفى، أى تلك الحقائق التى عرفها — فيما يقول — عن طريق مشاهدة الحق فى ذاته سبحانه . أضف إلى ذلك أنه ابن طفيل نفسه يعترف اعترافا صريحا بالعجز عن هذه البرهنة ؛ إذ لا يمكن التعبير عما يشاهده العارف ، فى حالة الاتصال أو الاتحاد الصوفى ، بعبارات اللغة المتداولة. وفى ذلك يقول « من رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا ، وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا . . . » وقد ذكر أيضا أن العارف إذا كان فى حال المشاهدة فإنه يسمع نداء يفهم كلامه، فإذا استغرق فى حالته هذه شاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . « فإن كثيرا من الأمور التى تخطر على قلوب البشر

قد يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لاسبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟ » .

ولم يشأ ابن طفيل أن يقف فى تفصيل الذوق الصوفى على التفكير العقلى إلى هذا الحد ؛ بل ارتضى أن يتجاوزه إلى الغض من شأن العقل ، وإلى وصف هؤلاء الذين يرتضونه ميزاناً للحق بأنهم يشبهون الخفافيش ؛ لأن الضياء الباهر أو المشاهدة الصرفة تعشى أبصارهم فلا يرون شيئاً ، بينما يظنون أن الظلمة خير من النور ؛ لأنهم ألفوا أن يروا الأشياء فيها . ولذلك عجزت نفوسهم عن مشارفة أفق عالم الأمر ، وقعدت بهم عقولهم عند قواعد المنطق وظواهر الأشياء . فكانوا كقوم وصفهم أفلاطون بأنهم وجدوا منذ ولادتهم فى كهف مظلم لاينفذ إليه ضياء النهار إلا من فتحة توجد وراء ظهورهم بينما قضى عليهم أن يوجهوا أبصارهم نحو قاع الكهف فلا يرون أن هناك ناراً عظيمة توجد خلفهم ، وأن هناك طريقاً يفصل بينهم وبين هذه النار ، وأن رجالا يمرون فى هذا الطريق يحملون فى أيديهم أو على رؤوسهم أوانى من الخشب أو النحاس فترتسم ظلالها وأشباحها على قاع الكهف . فنى هذه الحال لايرى أهل الكهف أمامهم سوى هذه الظلال والأشباح فيظنون أنها توجد حقيقة؛ وإذا سمعوا أصوات الرجال الذين يحملونها حسبوا لغفلتهم أن هذه الأصوات تصدر من تلك الأشباح والظلال .ولو جاءهم أحد يحل وثاقهم ليخرجهم من سجنهم وليطلعهم على الأشياء الخارجية الحقيقية لقاوموه ، ولربما فتكوا به لأنهم لا يريدون شيئاً غير ماهم فيه . ولو قيل لهم إن مايرون أمامهم على قاع الكهف ليس شيئاً فى حقيقة الأمر لغضبوا ولوَصموا من ينقل إليهم هذا النبأ بأنه فقد عقله . أو كاد يفقده .[1]

---

(١) انظر كتابنا « فى النفس والعقل » الطبعة الثانية ص ٤٦ وما بعدها .

ولذا فإن هؤلاء الذين ينكرون الذوق والمشـاهدة ليســوا فى نظر ابن طفيل سوى جماعة من الحمقى الذين يزهون بعقولهم فى غير مايوجب الزهو . وهم الغافلون الذين يخيل إليهم أنهم أوتوا شيئاً من العلم مع أنه لم يعطوا منه شـيئاً مذكوراً . وقد وصفهم هذا الفيلسوف وصـفاً يسخر فيه منهم فقال : « وكأنى بمن يقف على هـذا الموضع من الخفافيش الذى تظلم الشمس فى أعينهم يتحرك فى سلك جنونه ويقول : لقد أفرطت فى تدقيقك حتى انخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول ... أما قوله حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ... فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه . »

فعلى هذا الاعتبار نستطيع أن نقرر ونؤكد ، فى الوقت نفسه ، أن أبا الوليد ابن رشد كان أول فيلسوف مسلم حاول معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والعقل معالجة علمية وبرهانية . وإنما قلنا إنهم أجدرهم بهذا الفضل لأن الفلاسفة السابقين لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل ، دون أن يبذلوا جهداً للعناية بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم . أما فيلسوف قرطبة فقد حدد غايته تحديداً دقيقاً ، وبرهن عليها أولا بطريقة إجمالية ثم بطريقة تفصيلية ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

الفصل الرابع

بواعث البرهنة على العقائد

١ ــ الوجهة النظرية

تساءل أبو الوليد بن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »: إذا ما كان الاشتغال بالفلسفة أمراً يبيحه الشرع أو يحرمه أو يأمر به . وإذا كان يأمر به فهل يوجبه على جميع الناس أم على نفر منهم يدعوهم للقيام به، لأنفسهم وللآخرين . وقد فطن إلى أن الجواب على مثل هذا السؤال يتوقف ، دون ريب ، على المعنى الذى تستخدم كلمة الحكمة أو الفلسفة للدلالة عليه . فإذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على صانعها وخالقها ؛ لأن زيادة العلم بدقة الصنعة تدل على معرفة أدق بالصانع، فمما لاريب فيه عقلاأن كل دين ينبغى له أن يدعو العقل إلى جواره ، فيجعله خير أعوانه . وإذا نحن نظرنا إلى الدين الإسلامى وجدنا أن القرآن الكريم لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات ؛ بل حث على هذه الدراسة ، وهو يحتوىعلى كثير من الآيات التى تحض على التدبر والتفكير، من مثل قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار »، وقوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شىء » وقوله « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت » الآية ، وقوله : « صنع الله الذى أتقن كل شىء » وقوله عز وجل « وما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » وقوله : « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجاً والله أنبتكم من الأرض نباتاً» وقوله : « اعلموا أن الله يحى الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون »

ولو ذهبنا نتتبع كل الآيات القرآنية التى تشير إلى مثل هذا المعنى لوجدنا عدداً كبيراً لايكاد يدخل تحت حصر ؛ مما يدل على أن الاشتغال بالفلسفة ليس محظوراً فى نظر ابن رشد ، بل ينتهى هذا الفيلسوف إلى القول بأن الاشتغال بها أمر يوجبه الدين على من يستطيع النهوض به .

وإذا كان الدين يأمر بالنظر فى الأشياء واعتبارها فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التى ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة . وهكذا يتجه ابن رشد إلى القول بضرورة دراسة المنطق لأن القياس العقلى الذى يقرره هذا المنطق هو الذى يكشف لنا عن أسباب الظواهر والكائنات . وهذا النوع من القياس أو الاستنباط أسمى أنواع البراهين ؛لأن هناك أنواعاً أخرى من القياس ، كالقياس الجدلى ، والقياس الخطابي . أما القياس الجدلى فهو الذى يعتمد على قضايا ظنية ويتبع طريقة أكثر تعقيداً من القياس المنطقى ، ولا تصل نتائجه إلى نفس اليقين الذى تتسم به نتائج القياس البرهانى . أما القياس الخطابى فهو الذى يستخدم آراء مشهورة متداولة يراد التأثير بها فى السامع حتى يصدق بالنتيجة التى يريد له الخطيب أن ينتهى إليها . وهناك نوع آخر هو قياس السفسطة الذى يحاول صاحبه التمويه به حتى يظهر آراءه الفاسدة بمظهر الحقيقة .

ولذلك متى أردنا أن نمتثل أوامر الشرع فى الاستدلال على وجود الله ، عن طريق معرفتنا الصحيحة لما خلق ، وجب علينا أن نميز أولا بين أنواع البراهين السابقة وأن نفهم شروطها . ومعنى هذا أن البحث النظرى فى الأمور الدينية لا يتحقق فعلا إلا بدراسة منطق أرسطو وبمعرفة القياس بمعناه العام وأنواعه ، وما يصح أن يسمى قياسا برهانياً أو لايسمى كذلك .

وقد أراد أبو الوليد أن يبرر استخدام القياس المنطقى فأخذ يقارن بينه وبين

القياس الذى يستخدمه فقهاء المسلمين . ذلك أن الذى يدرس نصوص الكتاب أو السنة ليتخذها مقدمات لأقيسة فقهية تستنبط منها الأحكام الشرعية الخاصة بالأمور الجزئية مضطر بطبيعة الأمر إلى معرفة أنواع الأقيسة الفقهية . وكذلك الأمر فيما يتصل بالنظر العقلى الذى أوجبه الشرع للاستدلال على وجود الخالق ؛ إذ كيف نحظر على الفيلسوف ما نبيحه للفقيه ؟ وكيف نأمر إنسانا ما بالنظر فى الموجودات إذا لم نبح له فى الوقت نفسه أن يعلم الأساليب المنطقية التى تعد مقياسا يفرق به بين صحة التفكير النظري أو فساده ؟ وتلك فى الحق طريقة بارعة لجأ إليها فيلسوف قرطبة لتبرير الاشتغال بالفلسفة عند ما ربط مصير الفلسفة بمصير الفقه؛ لأنه من التناقض أن نبيح الاستدل فى الفقه وأن نحرمه فى الفلسفة . ولو فعلنا ذلك لكان مسلكنا أشد ما يكون مضادة لقواعد التفكير السليم ؛ لأن القياس فى الفقه ليس إلا نوعا من القياس العقلى . وكيف يحق للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهى بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ثم لا يحل للفيلسوف أن يتخذ هذه الآية نفسها دليلا على ضرورة استخدام القياس العقلى لتقرير عقائد الدين ؟

إن هؤلاء الذين يحرمون استخدام البراهين المنطقية ، متذرعين فى ذلك بأنها استخدمت بعد الصدر الأول من الإسلام ، ينبغى لهم أن يحرموا استخدام القياس الفقهى وأن يصفوه أيضا بأنه بدعة ؛ لأنهم يعلمون حق العلم أنه استخدم بعد هذا العصر . وإذا رأوا، رغم ذلك ، أن القياس الأخير ليس بدعة وجب عليهم الاعتراف بأن القياس الأول ليس بدعة كذلك وإلا وقعوا فى التناقض . وإذا نظرنا إلى واقع الأمر وجدنا أن هؤلاء الذين يحرمون استخدام القياس العقلى قلة من المسلمين ، وهم من يطلق عليهم ابن رشد اسم الحشوية وهم من أهل الظاهر .

وأخيراً فهل من العقل فى شىء أن تدعو شريعة من الشرائع إلى النظر العقلى وإلى التأمل والتفكير واستخدام البرهان إذا كانت تخشى هذا النظر والتفكير ؟ إن الديانات التى تعلم جداً أن عقائدها مضادة للعقل تحرص أول

ما تحرص على الحط من شأنه وعلى التهوين من أمره ؛ بل تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فتأمره بالخضوع والاستسلام لطبقة الكهنوت ، وتصف حبه للاطلاع والرغبة فى التفسير والتعليل والفهم بالمروق والإلحاد .

* * *

وإذا كان الفلاسفة القدماء قد كشفوا عن بعض الحقائق كمعرفة البراهين المنطقية فمن الواجب أن نستعين بما كتبوه ؛ لأنه من العبث أن نطرح كل معرفة سابقة ونستأنف البحث من جديد . ولقد سبق الأغريق بقية الأمم فى الدراسات العلمية . وأطلع المسلمون على ثقافتهم وعلومهم . وليس عليهم من حرج لو أخذوا عنهم ما يرونه حقاً من هذه العلوم . وقد يقال كيف يجوز لهم أن يأخذوا عن قوم يختلفون عنهم فى الدين؟ وهذا اعتراض صبيانى ؛ لأن اختلاف الدين لا يحول دون الانتفاع بالحقائق التى كشفت عنها الأجيال السابقة أو المعاصرة . وإذا كنا لانشترط فى أداة الذبح أن تكون مستوفية للشروط الشرعية كالطهارة مثلا فكيف نشترط لجواز الأخذ عن الأغريق أن يكونوا من ملتنا ؟ وحقيقة لو وجب الاتحاد فى الدين حتى يأخذ العلماء بعضهم عن بعض لتحجر العلم ، ولانقطعت بالإنسانية كل السبل ، وخصوصاً فى هذا العصر الذى أصبحت فيه المعرفة عالمية لاقومية .

ولقد فطن إلى ذلك أبو الوليد فقال : « فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه . » وقال أيضاً : « فقد يجب علينا . . أن ننظر فى الذى قالوه . . وما أثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . » فمن الواجب أن تتعاون الأجيال؛ لأن تحصيل فروع المعرفة ليس بالأمر اليسير، ولأن من طبيعة العقل الإنسانى ألا يصل إلى الحقيقة دفعة واحدة، فهناك إذن نوع من التضامن بين السابق واللاحق. وتاريخ العلوم خير دليل على ذلك . وقد وقع ابن رشد على هذا المعنى عندما

مثل بعلم الفلك والرياضة ، فقال : إننا لو طلبنا إلى أحد الناس أن يحدد لنا مقادير الأجرام السماوية وأشكالها والمسافات التي تفصل بعضها عن بعض لكنا نطلب إليه أمراً مستحيلا ؛ إذ كيف له أن يعلم أن حجم الشمس أكبر من حجم الأرض بمائة وخمسين مرة ، على حد مايذكر أبو الوليد .

وإذن فالاطلاع على كتب الفلسفة ، وعلى ما اهتدى إليه السابقون من حقائق ، ليس نوعاً من الترف العقلي بل أمر يوجبه الشرع . هذا إلى أن فيه اقتصادا للمجهود وعوناً على تحصيل العلم ، وسبيلا إلى القضاء على الشبهات التي يؤدي إليها احتكاك الثقافات والديانات المختلفة . وقد أخذ ابن رشد نفسه بهذه القاعدة المنهجية فاطلع على فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، وعلى ما كتبه الفلاسفة المسلمون قبله من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل . ولم يكن مقلداً أو ناقلا ؛ بل كان يتخذ الفلسفة سبيلا إلى معرفة الحقيقة التي يوجب العقل والشرع معرفتها على حد سواء . وما كان له أن يخشى من الفلسفة ضرراً أو شراً ، لأن العقل السليم لا يمكن أن يؤدي إلى حقيقة مناقضة لما يقرره الدين الصحيح الذي يأمر ويحض على كسب المعرفة . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك إذا لم تكن هناك سوى حقيقة واحدة ، هي حقيقة العقل والشرع معاً ؟

٢ — الخلاف بين الفرق الإسلامية

وإذن فليس بعجيب إذا جزع فيلسوفنا من انقسام الأمة الإسلامية إلى عدة طوائف وفرق دينية ، تزعم كل طائفة أو فرقة منها أنها هي التي اهتدت إلى الحقيقة وحدها . أما الطوائف والفرق الأخرى التي لا تشاركها الرأي فإنها هي تلك التي ضلت سبيلها، ما في ذلك ريب، وابتعدت عن تعاليم الدين ، وكانت بسبب هذا الابتعاد والمروق أهلا لأن توصف بالكفر أو الإلحاد . وهذا ما يعبر عنه فيلسوفنا حين يقول : «فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى

حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة: كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . »

وهكذا فإن هذا الفيلسوف لايهدف — كما نرى — إلى إنشاء طائفة أو فرقة جديدة ؛ بل يرمى بالبرهنة على العقائد — برهنة يقبلها كل إنسان مهما اختلفت درجة ذكائه وثقافته — إلى القضاء على النزاع والخلاف بين المسلمين . وكأنه كان يريد أن يختتم هذا الصراع المرير بين أحزابهم وأشياعهم بالتدليل على أن الدين والعقل لايتناقضان ولايمكن أن يتناقضا ؛ إذ مما يدعو إلى الحسرة أن هذه الديانة التى تقوم على أساس العقل تبدو فى نظر الجهال من المسلمين مضادة له . وليس أقل من ذلك مجلبة للأسى أن يرى بعض الناس أن الفلسفة الحقة هى تلك التى تناهض العقائد الدينية . فما السبب فى هذا البلاء كله ، وفيم هذه الحرب الشعواء بين طوائف الملة الواحدة ؟ لقد حلت بهم الفرقة ، واحتدم النزاع فيما بينهم عندما لم يحترموا أو يلتزموا قاعدة أو قانونا فى تأويل النصوص القرآنية . فكل طائفة تؤول هذه النصوص ، حسبما تريد ، أى دون منهج محدد ودون معرفة كافية بالحقائق العلمية والفلسفية التى تحاول التوفيق بينهما وبين العقائد الإسلامية .

وهذا هو السبب فى أن أبا الوليد بن رشد يريد أن يضع حدا نهائيا للخلاف بين الفرق الإسلامية فى تأويل المتشابه من الآيات القرآنية . وسبيله إلى ذلك تنحصر فى أن يفسر العقائد الدينية تفسيراً يقبله العقل ، إن لم يوجبه . ومن ثم رأى أنه متى برهن بالطرق المنطقية على وجود اتفاق تام بين هذه العقائد وبين ما تحتوى عليه فلسفة أرسطو من آراء حقة فيستطيع القضاء على المناقشات المذهبية العنيفة بين بنى ملته .

وهل لنا أن نشك فى إخلاص هـذا الفيلسوف ورغبته فى التوفيق بين الدين والعقل ؟ حقا لو كان ابن رشد عدواً للدين كما يزعم رينان لوجد فى هذا الصراع

الدائم بين الطوائف الأسلامية فرصة نادرة لا يمكن أن تسنح مرة ثانية فكيف لا يغتنمها حتى يبث سموم هذا الإلحاد المزعوم ، وحتى يوجه ضربة قاصمة إلى هذا الدين الذى كان يقال ، ظلما وعدوانا ، إنه كان لا يحفل بأمره أو بأمر أي دين آخر من الأديان الموحى بها؟ ولو كان ما يدعيه رينان صحيحا لبذل ابن رشد وسعه لكى يجعل هذا لصراع أكثر عنفا وتدميرا . لكن مجرد الرغبة فى حسم الخلاف بين المسلمين بعرض التأويل العقلى للعقائد الدينية عرضا يتفق مع الحقائق العلمية والقوانين العقلية دليل أي دليل على أن فيلسوف قرطبة لم يكن عدوا للدين .

ومن الأكيد أنه لا يعرض آراءه فى التوفيق بين العقل والدين على الجمهور الذى يكتفى عادة بعقيدة قوية تنأى به عن الجدل والنظر ؛ بل كان ابن رشد يرى أنه لا يحل للعالم أن يكشف عن تأويل المتشابه فى الدين إلا لمن يستطيع فهمه . أما الجمهور فينبغى أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية ، وأن يترك البحث عن أى تأويل وأن يبتعد عن كل مناقشة دينية ؛ لأنه قد يفهم عرض الفيلسوف لإحدى هذه المشاكل دون أن يستطيع متابعته فى حلها . وعندئذ تستقر المشكلة أو الشبهة فى عقله؛ وما كان أغناه عن ذلك ! كذلك لا يخاطب أبو الوليد أهل الجدل ولا أصحاب علم الكلام ؛ لأن هؤلاء ، وإن كانوا يقدرون على فهم الأدلة الجدلية أو الخطابية، فإنهم لاشك عاجزون عن فهم الأدلة البرهانية وطريقة استخدامها.

وإذن لنا أن نتساءل فنقول : إذا لم يكن فيلسوف قرطبة يبرهن على العقائد لهؤلاء السابقين فإلى من يتجه بهذه البرهنة ؟ إننا نرى أنه يعرضها على هؤلاء الذين يستطيعون فهم الفلسفة ، أي على طبقة الخاصة . لكن أحد المستشرقين ، ونعنى به «ليون جوتييه» يرى رأيا مخالفا لما نذهب إليه، فيقول إن أبا الوليد إنما يعرض هذه الآراء على الجمهور، ومن ثم يصفه هذا المستشرق بالنفاق وعدم الإخلاص بعد أن اعترف له من قبل بأنه كان مخلصا، وأن كتابه فى « مناهج الأدلة » ربما كتب فى حماس الصبا . ومعنى هـــذا أن ابن رشد سيمثل فى نظر « جوتييه » دور المنافق ؛ لأنه سيوهم المؤمنين

وأنصار العقيدة أنه يخطو خطوة ليحلق بهم وليترك فلسفة أرسطو ؛ لـكنه يؤكد في الوقت نفسه لأصحاب النظر العقلي بأشارات خفية أنه مازال معهم ومن رفاقهم ؛ لأنهم هم وحدهم الذين يعلمون التأويل . وهذا هو السبب في أنه لن يفكر مطلقا في أن يغادر ركبهم . وينتهى ليون جوتييه من ذلك الزعم إلى القول بأن ابن رشد لم يبرهن على صحة العقائد الاسلامية إلا لـكى يتقرب إلى العامة يحاول تملقها وخداعها، أى أن كتابه ليس إلا كتاب حق أريد به باطل .

لـكن ليون جوتييه يخطىء عند ما يعتقد أن أبا الوليد يومىء بإشارات خفية إلى أصحاب المذهب العقلي ؛ وذلك لأنه في الحق ليس في حاجة إلى إدخال الطمأنينة على قلوبهم وإلى البرهنة على وفائه لهم ، إذ أنه لا يتجه إلى العامة بل يتجه إليهم دون مداراة أو التواء . فلقد وصف جوتييه ابن رشد بأنه فيلسوف عقلي . وليس في وصفه بأنه من أنصار المذهب العقلي ما يعيبه في نظرنا مطلقا ؛ وذلك لأننا نفهم هذا الوصف على نحو مختلف جدا عما يفهمه المسيحيون . فهم يطلقونه على كل باحث يستخدم عقله في دراسة الأمور الدينية فلايؤمن بها إيمان تقليد دون مناقشة. ونحن نعلم أن هذا الفهم يتنافى تماما مع مادرج عليه أئمة المسلمين من ضرورة الاعتقاد عن طريق العقل والتفكير ، إلى درجة أنهم اختلفوا في هذه المسألة وهى : أيعتبر المسلم بالتقليد مسلما حقيقة أم اسما فقط ؟ كذلك نعلم أن الإمام الغزالي سلك في الوصول إلى الحق سبيل الشك ، وأنه بدأ بأن أخذ يناقش كل ما جاء عن طريق النقل لـكى يكون إيمانه قائما على أساس التفكير والبحث الذاتى . فهو يقول في كتابه المنقذ من الضلال : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا : إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود . وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث:

المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة : فأبواه يهودانه وينصرانه، ويمجسانه، فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين . . . الخ »

فهذا دليل على أن جوتييه قد جانب الصواب عند ما اعتقد أن هناك نوعا من التناقض فى وصف مفكر من المفكرين بأنه مؤمن ، وأنه من أنصار العقل فى الوقت نفسه .

٣ — ابن رشد فيلسوف عقلى مؤمن

وحقيقة أخطأ جوتييه لأنه سوى ، بصفة غير شعورية ، بين مسلك الفلاسفة المسيحيين والمسلمين . فإنه يعلم دون ريب أن « ديكارت » — وهو من أكبر فلاسفتهم — لم يؤمن إيماناً يعتمد على العقل واليقين وإنما بنى إيمانه على أساس ما تلقاه فى طفولته عن أبويه ، كذلك لا يجهل هذا المستشرق أن پاسكال وهو مفكر مسيحى آخر كان يقول إن الإيمان نوع من المقامرة التى يضحى فيها الإنسان بعقله من أجل عقيدته . وپاسكال هو الذي كان يخاطب العقل فيقول : « لتصمت أيها العقل الغبي ، أيها العقل العاجز . الذى لا شأن له بالحديث فى هذه المشاكل الكبرى . . »

أما أبو الوليد بن رشد فقد كان فيلسوفا عقليا ومؤمنا فى الوقت نفسه ، دون أن يكون فى ذلك تناقض ما ، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغض من شأنه . كذلك كان مؤمنا مخلصا لأنه حاول التوفيق بين دينه وبين فكرته الفلسفية، فألف فى ذلك كتابين لم يوجههما إلى العامة بل إلى الخاصة . والدليل على ذلك أنه أضاف بعد عرضه لنظرية التوفيق بين الدين والعقل رسالة أو ضميمة كان قد بعث بها إلى أحد أصدقائه وخلصائه ليزيده تفصيلا فى مسألة العلم الآلهى للأمور الجزئية . ونقول إنه أراد أن يزيده تفصيلا لأن الفكرة العامة توجد فى كتبه

الأخرى . وهذا معناه أن ابن رشد لم يشأ مطلقاً أن يتملق العامة أو يكسب عطفها وثقتها أو دفع شرها وعدوانها ؛ بل لقد رأينا أن مما أخذ عليه ، وكان سببا فى محنته ، أنه حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأنه حاد عما كان عليه الأشاعرة . ولا بد أن يكون هذا الفيلسوف والشارح الأكبر قد بلغ درجة كبيرة من السفه فى نظر «جوتييه» حتى يتملق عواطف العامة ويحاول التقرب إليها فى الوقت الذى يسفه فيه آراء علماء الكلام المشهود لهم بالاجتهاد فى أمور الدين . وليس بمعقول أن يكون ابن رشد قد حاول البرهنة على العقائد تملقا للعامة ؛ إذ أن هذا التملق يكون أقرب إلى الاحتمال لو كان قد وقع على أثر النكبة التى حلت بابن رشد فى أواخر أيام حياته . لكنه وفق بين الشريعة والحكمة فى سن مبكرة عن ذلك . ونستطيع أن نستطرد أكثر من ذلك، لو شئنا ، وأن نبين أسبابا أخرى تبرهن على أن « ليون جوتييه » الذى تخصص فى دراسة فلسفة ابن رشد قد أساء فهم أهم كتب هذا الفيلسوف ، وغاب عنه أن هذا الكتاب الهام — وهو كتاب مناهج الأدلة — لم يكتب للعامة، وإنما هوجمت فيه آراء الأشاعرة هجوماً لاهوادة فيه .

وربما كفانا فى نقد آراء « جوتييه » أن نقول : كيف له أن يعترف تارة بأن ابن رشد كان مخلصاً فى إيمانه وعقيدته ، ثم يدعى تارة أخرى أنه كان مرائياً ومتملقاً ؟ إن هذا التناقض فى الرأى والتقدير حجة لنا عليه . وهناك حجة أخرى وهى أنه لم يفطن إلى أن كتاب مناهج الأدلة الذى يحاول الغض من شأنه ، والتشكيك فى قيمته كان نتيجة منطقية لكتاب فصل المقال الذى ترجمه هذا المستشرق ، وبنى عليه آراءه فى إخلاص ابن رشد لعقيدته ؛ إذ أن كتاب مناهج الأدلة تطبيق تفصيلى على فصل المقال . ولو كان ابن رشد على النحو الذى صوره « جوتييه » لكان مسلكه مضادا لكل أمانة علمية ؛ بل مناقضا لإيمانه الراسخ بوجود اتصال شديد بين الدين والفلسفة .

أما إذا كان فيلسوف قرطبة قد حاول البرهنة على العقائد الإسلامية فذلك

فى رأينا ، لأنه أراد أولا أن يحقق الوفاق بين جميع المسلمين ، ثم ليشبع رغبة أو حاجة عقلية ، كتلك التى شعر بها توماس الأكوينى مثلا عندما حاول جهده أن يجد أسسا عقلية لبعض عقائد المسيحية ، لا كلها . فكيف لهؤلاء المستشرقين أن يعترفوا بإخلاص الثانى فى التدليل على بعض عقائد ملته ، وينكرون فى الوقت نفسه اخلاص الفيلسوف المسلم ، مع أنهم يعترفون ، من جانب آخر أن الأول تبع خطا فيلسوفنا ، وترسم منهجه وطريقته ، وأخذ عنه أدلته وبراهينه ؟ فهل مما يدعو إلى العجب فى نظرهم أن يحاول ابن رشد البرهنة على العقائد بناء على معرفته لفلسفة أرسطو ؟ وإذا بقى لليون جوتييه — أو لغيره — قليل أو كثير من الشك فى إخلاصه فإنا لا نخفى عجبنا ودهشتنا عندما نراه يجزم بإخلاصه فى نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة .

وإذا كان أبو الوليد يحرم التصريح للجمهور بنظرية الاتفاق بين الدين والفلسفة ، أو بتأويل المجتهدين لبعض النصوص المتشابهة لأن ذلك يوقع الناس فى التباغض ويعرض الشرع للتمزيق ، وإذا كان يأخذ على الغزالى أنه صرح للجمهور بشىء من هذا القبيل ، وإذا كان يوجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب أبى حامد التى تتضمن هذا العلم فلا يباح الاطلاع عليها الا لمن كان أهلا لها ، وإذا كان يصف المصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها بأنه كافر — نقول إذا كان هذا هو مسلكه فهل يعقل بعد ذلك كله أنه يوفق بين الدين والعقل من أجل الجمهور ، وأنه يريد أن يبين لهذا الأخير أنه لا تناقض بين الدين وفلسفة أرسطو ؟

لكن « جوتييه » لما بنى آراءه على فكرة غير ممحصة ، وهى أن ابن رشد كان فيلسوف عقلياً ، بالمعنى الذى يفهمه المسيحيون ورجال الكهنوت منهم بصفة خاصة ، انتهى إلى الخطأ الجسيم الذى أفسد عليه بحثه ؛ لأن ابن رشد لم يكن على هذا النحو الذى خيل إليه ، ولأن جميع الآراء التى قال بها فى كتاب « مناهج الأدلة » توجد فى كل من « تهافت التهافت » و «فصل المقال» . وإذا كان هذا الفيلسوف قد سجل

فى هذه الكتب شيئاً يختلف اختلافاً كبيراً أو قليلا عما سجله فى شروحه لكتب أرسطو فينبغى للمرء أولا أن يكون عادلا ، فلا يرى فى ذلك دليلا على أنه فيلسوف عقلى متطرف كما يزعمون أو كما يفهمون ؛ لأن الشارح رجل آخر غير الفيلسوف ، وقد يشرح الإنسان أو يترجم آراء لغيره ،دون أن يشاطر رأيه فيها .

على أن مسلك ابن رشد ليس غريباً عن مسلك المعتزلة أو الأشاعرة فى التدليل على عقائد الدين . فالأمر لديه ، كما كان لديهم ، خاص بالبرهنة على هذه العقائد . وإذا هو اختلف عن هاتين الطائفتين فإن الاختلاف قاصر على المنهج الذى يتبعه أو يطبقه ، ولا يمس بحال ما الهدف الذى يرمى إليه . فالأشاعرة والمعتزلة وابن رشد يهدفون إلى غاية واحدة ، وهى بيان أن حقيقة الشرع هى حقيقة العقل أيضاً . لكن المتكلمين استخدموا طرقاً جدلية وخطابية . أما هو فيستخدم كما يقول طرقا برهانية . وهذا فى الحقيقة هو المسلك الذى التزمه على وجه العموم فى البرهنة على العقائد الإسلامية ، تلك العقائد التى كان يؤمن بها إيماناً صادقا ، لا يقوم على التقليد؛ بل على أساس من الاقتناع العقلى .

الفصل الخامس

البرهنة على وجود الله

يرى أبو الوليد أنه ينبغى لكل باحث يؤمن بالعقل وقيمته ويريد أن يبرهن على الوفاق بينه وبين الدين أن يبدأ ، قبل كل شيء ، بالتدليل على وجود الله . ذلك أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والتفكير يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها . هذا إلى أنها فى الواقع مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته وصفاته وأفعاله كخلق العالم وبعث الرسل ومسألة الحشر وأحواله . كذلك وجد هذا الفيلسوف أنه من الواجب على من يريد البرهنة العقلية على وجود الله أن يعرض أولا لأدلة الفرق الإسلامية التى سبقته ، والتى كانت لها الغلبة على تفكير المسلمين . وهذا هو مافعله . فقد بدأ بمناقشة آراء هذه الفرق فى الأندلس وأشهرها طائفة أهل الظاهر ، تلك الطائفة التى يطلق عليها اسم الحشوية ؛ وطائفة الأشعرية التى تمثل أهل السنة وهم من المتكلمين ؛ وأخيرا طائفة الباطنية وهى التى يدخل فيها ابن رشد أهل التصوف . وتشترك هى الطوائف الثلاث، حسبما يعتقد فيلسوف قرطبة ، فى أنها ركنت إلى قضايا وتأويلات مستحدثة مبتدعة ، على الرغم من أن كل طائفة تزعم أنها هى التى تعبر وحدها عن الروح الحقيقية للدين ، وتبيح لنفسها ، تبعا لهذا الزعم ، أن تصف كل طائفة أخرى أو أى جماعة تخالفها فى الرأى بإنها إما كافرة وإما مبتدعة مما أدى إلى الفرقة والتناحر المرير بين المسلمين .

١ — أدلة أهل الظاهر

لقد بدأ ابن رشد بهذه الطائفة لأنها أهون الطوائف شأنا ، وإن كانت أكثرها نفوذا فى بلاد الأندلس والمغرب . وتنحصر أدلة هذه الفرقة فى أن الوحى هو السبيل الوحيدة إلى معرفة وجود الله . أما العقل فليس بذى شأن فى هذه المسألة، لهذا السبب

اليسير، وهو أنه يعجز تماما عن إثبات هذا الوجود . وقد لانغلو كثيرا ، أو لا نغلو ألبتة ، إذا قلنا إن هناك وجه شبه مابين مسلك هذه الطائفة وبين مسلك بعض أصحاب الديانات الأخرى ، الذين تقوم عقائدهم الرئيسية على مايسمونه الأخذ عن السلف ، والذين لا يبيحون للعقل أن يطرق هذه المسائل ؛ لأنه أعجز مايكون عن فهمها ولأنها أسرار إلهية كما يقولون . وحقيقة إذا سلم أهل الظاهر بأن العقل لايستطيع أن يكون سبيلا إلى إثبات وجود الله ففى ذلك نكران لأبسط مبادىء العقل ، ونعنى به مبدأ السببية العام ؛ وهو ذلك المبدأ الذى يقول بأن لكل شىء سببا ، وأن الأسباب تؤدى إلى نفس النتائج ؛ كما تدل على ذلك الأمور الحسية التي تقع تحت ملاحظتنا دون انقطاع . وإذا عجز العقل عن إدراك معنى السببية الذى يكاد يكون بديهياً لدى الطفل؛ بل لدى الهمجى أيضاً، فليس له إذن إلا أن يتقبل العقائد قبولا سلبياً ، دون أن يحاول فهمها أو إدراك مراميها وغاياتها . وتلك فى الحقيقة عقيدة أهل الظاهر الذين يرون أنهم لايعرفون وجود الله عن طريق العقل؛ بل عن طريق السمع والنقل . ويترتب على هذه العقيدة أنه يكفى فى الإيمان بوجود الله أن يأتى صاحب الشرع أو النبى فيخبر الناس بوجود الله. وعندئذ يجب عليهم أن ينقادوا إليه دون بحث ، وأن يؤمنوا به إيماناً أعمى ، وأن يأخذوا عنه كل ما يأتيهم به ، سواء أكان خاصاً بوصف الحياة الأخرى أم خاصاً بالفضائل والأعمال التي تحقق لهم السعادة فى الدارين جميعاً . وقد يبدو هذا الرأى فى مظهر الرأى السليم للوهلة الأولى . لكن هؤلاء الذين ذهبوا إليه ، أو استحسنوه ، ينسون أن الإيمان بالأنبياء والرسل بادىء ذى بدء يتطلب وجود العقل والحكم السديد لدى هؤلاء الذين ارتضوا أن يتبعوهم وأن يرحبوا بالدخول فى الدين الذى جاءوا يبشرون به .

ومهما يكن من أمر فإن هذه الطائفة تقرر أولا وآخراً أن سبيل الإيمان هى السمع لا العقل . فهم يوجبون على المؤمن أن يلتزم ظاهر الشرع وأن يتجنب كل تفسير أو تأويل، أى أنهم يحرمون تأويل آيات القرآن الكريم حتى تلك الآيات

التى توهم التشبيه والتجسيم ، والتى تنسب إلى الله سبحانه صفات خلقه من البشر .

ولم يشأ أبو الوليد أن يستخدم حججا عقلية فى دحض آراء هذه الطائفة ؛ ذلك أنه وجد من العبث أن يخاطبهم بلسان يجهلونه . فبقى إذن أن يركن إلى ذلك النوع من الحجج الذى يتلاءم مع طباعهم ومستوى تفكيرهم ، حتى يستطيع إقناعهم أو إفحامهم ؛ أى أنه استند فى محاجتهم إلى الآيات القرآنية الكريمة التى تدل — حسب معناها الظاهر الذى لايحتمل أو لا يحتاج إلى أى تأويل — على ضرورة استخدام العقل فى إثبات وجود الله والإيمان به كقوله تعالى : « ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون . » [1] ومثل قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون . » [2] ومثل قوله عز وجل : « قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم ذنوبكم » الآية ، وغير ذلك من الآيات التى تدل على هذا المعنى فى كثير من مواضع القرآن .

لكن يجب ألا نقف طويلا لجدال هؤلاء وإظهار ضعف وجهة نظرهم ؛ فإن ابن رشد يرى أنهم قد بلغوا حداً كبيراً من الغباء وضعف العقل وسوء فهم النصوص الظاهرة التى يريدون التزامها إلى درجة يعتبر الاستطراد فى مناقشتهم نوعا من العبث ، أو ربما يوحى إليهم أنهم خصم له خطره . ولم يجد هذا الفيلسوف عبارة أكبر دلالة على احتقاره لشأنهم من أن يقول : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود . فإذا

(١) سورة البقرة آية ٢٠ ، ٢١ (٢) سورة البقرة آية ١٦٣

وجد ففرضه الإيمان من جهة السماع . » وبديهى أنه لايتملقهم فى هذا الموضع ، كما قد يخيل إلى جوتييه ؛ وإنما يهدف إلى الكشف عن جهلهم . ومع ذلك فإنا لا نشعر بوجود شىء من الحقد والكراهية فى صدره تجاه هؤلاء القوم على الرغم من تلك السخرية البالغة بهم ؛ بل نلمس ، من باب أولى ، كثيراً من التسامح الذى يضن به عادة أهل الظاهر على خصومهم . فابن رشد لايفكر مطلقاً فى أن يرميهم بالكفر أو الابتداع ؛ بل يعترف بأن من يقبل وجهة نظر هؤلاء قليل عددهم من بين المسلمين . وعلى فرض أن مثل هؤلاء القوم يوجـــدون حقيقة فإنهم مكلفون بالإيمان عن طريق السماع . ولربما كان ذلك خيراً لهم ؛ بل هذا هو مايوجبه ابن رشد ، دون رياء أو نفاق . والسبب فى ذلك أن الرجل العامى الذى لايرقى فى مداركه إلى قبول الأدلة الخطابية والجدلية ، فضلا عن الأدلة البرهانية العلمية، ينبغى له أن يقف فى إيمانه عنـــد حد الظاهر ، وليس له أن يسأل عما يفوق مستواه العقلى . كذلك ليس للعالم أن يعرض عليه براهينه وحججه أو يقوده إلى الدخول فى تفصيل أمور قد يضطرب لها اعتقاده . فإن فعل كذلك كان مسئولا عما ارتكبه فى حق أخيه فى الإيمان ، أى أنه يعتبر كافرا أو مبتدعا لأنه ينتهى بغيره إلى الكفر أو إلى الابتداع . وقد لخص أبو الوليد رأيه فى كلمة موجزة معبرة وهى : قوله : « إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول . وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤول فرض العلماء . » وقد كان المسلمون فى الصدر الأول من الإسلام يفرقون حقيقة بـــين الظاهر والباطن فى الشرع ، ويقررون أنه ينبغى ألا يصرح بالتأويل إلا لمن هو أهل له . والدليل على ذلك ما رواه البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذّب الله ورسوله . هذا وقد فرق بعض السلف بين هذين القسمين فى الشريعة . فإذا أخطأ العالم بعد ذلك فى فهمه للقسم الذى ينبغى تأويله فإن كان خطأه بسبب شبهة عرضت له وجب ألا نسارع إلى الحكم بتكفيره « ولذلك قال عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله

أجران ، وإن أخطأ فله أجر. »[1] أما إذا أخطأ بغير عـذر فإن كان خطؤه في العقائد الأولى كالإيمان بوجود الله وملائكته ورسله واليوم الآخر فيعتبر تأويله كفراً ؛ أما إذا كان في بعض المسائل الجزئية كالعبادات أو المعاملات كان ذلك ابتداعا . كذلك يوصف بالكفر ـ كما ذكرنا ـ إذا صرّح بتأويل صحيح للجمهور الذي لا يستطيع فهمه . وقد قال أبو الوليد : « ولذلك نري أن من كان من الناس في حقه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ؛ لأنه يؤدي إلى الكفر . فمن أفشاه له من أهـل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان . »[2] وهذا هو السبب في أنه يأخذ على أبي حامد الغزالي أنه أخطأ عند ما صرّح ببعض التأويلات في كتبه للعامة . وقد أدى هذا التصريح ـ منه ومن غيره ـ إلى نشأة فرق متنافرة في الإسلام ، حاولت كل فرقة منها أن تكفر غيرها ، وأن تحكم على آرائها بأنه بدع ومروق . وهذا هو ما فعلته مثلا كل من طائفة المعتزلة وطائفة الأشعرية « فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق . »

٢ ــ أدلة الأشعرية

غير أن أبا الوليد ، وإن لم يحفل كثيراً بطائفة أهل الظاهر . فإنه لا يضن بالوقوف وقفة طويلة لمناقشة الأشاعرة ؛ ذلك لأنهم خصوم أقوياء لهم خطرهم ، وبخاصة بعد أن تغلغلت آراؤهم في النفوس ، نظراً لأن تلك الآراء قد اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق ، وإن لم تكن منطقية في حقيقة الأمر . فالأشـاعرة في الواقع جماعة يعتمدون في الأعم الأغلب على مجموعة من الأدلة الجدلية . وسيكون مسلك فيلسوفنا معهم مسلك الجدل حتى يستطيع نقض آرائهم ، وحتى يستطيعوا من جانبهم

---

(١) فصل المقال ص ١٤ (٢) نفس المصدر ص ١٧ .

أن يروا كيف تتساقط حججهم تحت ضربات نقده . ولو أنهم كانوا يعلمون شيئاً من الطرق البرهانية لما بخل عليهم بها . غير أنهم لم يصلوا بعد إلى هذا المستوى . وهكذا يحلو لفيلسوف قرطبة أن يخاطب كل فريق على قدر ما يقبله عقله . وقد سبق أن استخدم مثل هذا الأسلوب بمهارة كبيرة فى نزاعه مع الغزالى . لكن يجب علينا أن نفطن إلى هذا الأمر الذى له خطره ، والذى قد تفضى بنا إساءة فهمه إلى نتائج خاطئة ، ذلك أنه يتفق له فى هذه الحال أن يضع بعض القضايا الفاسدة أو يسلم بصحة بعض الآراء غير الصادقة ، لكى يبرهن بذلك على فساد آراء خصومه . ومعنى ذلك أنه ينبغى لنا ألا نخلط بين مثل هذه القضايا التى يراد بها الجدل بالآراء الحقيقية لفيلسوف قرطبة .

وهاك نموذجا لمنهجه فى دحض آراء الأشعرية . فقد اعتمد هؤلاء القوم على برهانين فى إثبات وجود الله ، وهما : البرهان الذى ينبنى على نظريتهم فى الجوهر الفرد ، والبرهان القائم على التفرقة بين الممكن والواجب :

١ — البرهان القائم على نظرية الجوهر الفرد :

أراد الأشاعرة أن يبرهنوا على وجود الله بحدوث العالم ، فاضطروا إلى التدليل على صحة هذه القضية الأخيرة بإثبات حدوث الجوهر الفرد . وتتلخص طريقتهم هذه فى إثبات أن الأجسام التى نشاهدها فى العالم ليست بسيطة وإنما هى مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أى من جواهر فردة . وقد برهنوا على حدوث الجوهر الفرد بثلاث مقدمات وهى : أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، بمعنى أن كل جوهر له صفات عارضة لا يمكن أن يوجدونها ، وأن هذه الأعراض حادثة لأنها تتغير ، وأن مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث .[1] فإذا كانت هذه الجواهر حادثة كان العالم الذى يتألف

(١) وقد قال ابن رشد ينقد هذه المقدمات : «فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة بأن الجواهر=

منها محدثاً ، واحتاج فى حدوثه إلى سبب . وهذا السبب هو الله سبحانه .

وتلك هى الحجة التى يرى ابن رشد أنها غير منطقية أو برهانية . وهى إلى جانب ذلك معقدة يعسر فهمها ، حتى على من حذقوا صناعة الجدل فضلا عن الجمهور . وإنما كانت عسيرة الفهم لأنها تفضى إلى نتيجة يعجز أصحابها عن حلها . وذلك أننا نستطيع أن نتبع معهم طريقة الجدل أو القسمة العقلية فنقول : إنه لا يمكن اعتبار الخالق قديماً أو حادثاً على مذهبهم . لأنه لو كان حادثاً لوجب أن يحتاج إلى محدث ، وهذا المحدث إلى آخر وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له . كذلك لا يمكن اعتباره قديماً لأن فعله وهو الخلق — لا بد أن يكون قديماً مثله . وبناء على ذلك يجب أن تكون الأشياء التى ينصب عليها هذا الفعل قديمة أيضاً . فأى الفرضين فرضنا كانت النتيجة غير مقنعة . ولهذا يصف طريقتهم بأنها « غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ » . فإن القول بأن الأشياء التى ينصب عليها فعل الخالق قديمة أو أزلية يؤدى إلى التناقض ، وإلى عكس ما يريدون من إثبات حدوثها . ولو قالوا إنها حادثة بأفعال قديمة لم يسلموا من التناقض ؛ لأن من أصولهم الأساسية أن كل ما يقترن بالحوادث فهو حادث مثلها ، أى أنهم يضطرون إلى القول بأن لله سبحانه أفعالا تحدث فى الزمن . وهذا أمر لا يرتضونه لأنهم يقولون بأن الله قديم ولا يوصف بصفات حادثة .

= لا تتعرى من الأعراض فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم ، وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند . وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ؛ وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطابية فى الأكثر . . . وأما المقدمة الثانية وهى القائلة بأن جميع الأعراض محدثة فهى مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه فى الجسم . . . وأما المقدمة الثالثة وهى القائلة بأن ما لا يخلو من الحوادث فهى مقدمة مشتركة الاسم ، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين . . . الخ »

وقد أرادوا الفرار من هذه الشبهة فقالوا : إن الله يخلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة . وليس هذا فى الحقيقة حلا لها ؛ وإنما هو ترك للمشكلة كما هى ، بل ربما كان ذلك الجواب سببا فى زيادة تعقيدها . لأننا سواء أفرضنا الإرادة قديمة أم حادثة فإننا نجد أنفسنا دائما أمام ثلاثة أمور : فإما أن ننسب إلى الله سبحانه أفعالا حادثة وإرادة حادثة ، وإما أفعالا حادثة وإرادة قديمة ، وإما أفعالا قديمة وإرادة قديمة . وبديهى أن الأشاعرة لا يسلمون بصحة الفرضين الأولين لأنهم ينكرون أن تكون إرادة الله حادثة ، ولأنهم يرون أن الذى لا يخلو من الحوادث فهو حادث أيضا . فبقى أن نناقش معهم الفرض الثالث لنجد أنهم لو قالوا بأن الأفعال قديمة لكان ذلك رجوعا صريحا إلى الصعوبة التى رأيناها منذ قليل ؛ إذ كيف يكون الفعل قديما والمفعول حادثا . وتلك هى الصعوبة التى ألجأت فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا إلى تفسير الخلق بنظرية غريبة عن روح الدين ، وهي نظرية الفيض التى تتلخص فى أن الله سبحانه يفيض عنه عقل ، وعن هذا العقل عقل آخر ، وهكذا حتى ينتهي الفيض إلى الأجسام التى يحتوى عليها الكون . وليس للأشاعرة فيما عدا ذلك أن يسوّوا بين الأفعال القديمة والإرادة القديمة ؛ لأننا نعلم أن الفعل شىء والإرادة شىء آخر ؛ إذ الإرادة شرط فى وجود الفعل ، وليس هناك ما يجيز لنا التسوية بين الشرط والمشروط .

وأخيرا فإننا نجد هذه الصعوبات نفسها إذا قلنا بقدم الإرادة ؛ إذ ما الذى يوجب أن تكون الإرادة سببا فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون وقت آخر ؟ وإذا كانت سابقة للفعل فلا بد من وجود عزم أو تصميم على إيجاد نتيجة هذا الفعل . وهذا العزم أو التصميم شىء جديد لم يكن موجودا قبل ذلك . فكل هذه شكوك عويصة يعجز عن حلها علماء الكلام . فكيف يحق لهم أن يكلفوا الجمهور بفهمها؟ إن هذا لنوع من التكليف بما لا يطاق ؛ فى حين أن طريقة معرفة الله التى أرادها القرآن للجمهور أكثر وضوحا من طريقة الأشعرية ، وهى فى الوقت نفسه طريقة

الحكماء والفلاسفة ، بمعنى أنهم لا يفترقون عن العوام إلا من جهة درجة العلم والتعمق فيه . وتلك فى الواقع فكرة حقة يعترف بها علماء عصرنا هذا عندما يقولون بأن للعرفة العلمية امتداد للمعرفة العادية لدى الجمهور ، وليست مضادة لها فى جوهرها .[1]

وقد يخيل إلى المرء أن ابن رشد يحاول أن ينكر حدوث العالم . لكن ليس الأمر كذلك ألبتة ؛ لأننا سنراه يبرهن على هذا الحدوث ، ويؤكد أن العالم خلق فى غير زمن ومن غير مادة ، أى أنه خلق من العدم ، وأن فكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى ؛ وإنما تنطبق على الأشياء المادية أو على أفعال الإنسان . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن خلق الله للعالم أمر ليس له مثيل فى عالم الحس . فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم ؛ لأن الحركة إنما تكون للأجسام . ومتى لم توجد الحركة فلا وجود للزمن ؛ لأن الزمان مقياس الحركة : ألسنا نقدر السنين والحساب بناء على حركة الأجرام السماوية ؟ كذلك نرى أن ما يخلقه الإنسان — أو يصنعه بعبارة أدق — يحتاج إلى مادة سابقة ، ومن الضرورى أن يتم خلقه أو صنعه فى زمن محدود ، طال أم قصر . ولا يستطيع الأشاعرة — كما يقول ابن رشد — أن يدركوا معنى الخلق فى غير زمن ، لأنهم لا يحسنون التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . وفيما عدا ذلك يرجع السبب فى فساد نظريتهم إلى أنهم اعتمدوا على نظرية فلسفية غير برهانية وهى نظرية الجوهر الفرد .

---

(١) أنظر كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » .

ب — برهان الممكن والواجب :

وقد سلك أبو المعالى طريقا أخرى فى البرهنة على وجود الله . وتنحصر هذه الطريقة الجديدة فى التفرقة بين الواجب والممكن . فالعالم جائز الحدوث ، ومن الممكن أن يوجد على نحو آخر غير الذى يوجد عليه . وإذن . فلابد من وجود سبب جعله على النحو الذى هوعليه الآن . لكن ليس هذا ببرهان فى نظر ابن رشد؛ فإن هؤلاء الذين يعتقدون أن الكون ، بجميع ما يحتوى عليه ، يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما يوجد عليه حسب الواقع يشبهون هذا الرجل الجاهل الذى يفحص آله مصنوعة فيخيل إليه أنه مُن الممكن أن تركب بطريقة أخرى ، دون أن يطرأ أى تعديل أو تحوير على الغاية التى صنعت من أجلها — أو كهذا العالم الذى دفعه غروره فى القرن التاسع عشر إلى القول بأن العين الإنسانية أداة ناقصة للابصار ، وإنه من الممكن أن توجد على وضع أفضل مما هى عليه ، وبأن الجسم العضوى يحتوى على أعضاء كان يمكن ألا توجد فيه — أو يشبهون فى جملة القول هؤلاء الذين ينكرون وجود غايات فى الطبيعة، ويجحدون وجودالأسباب الضرورية ، ويظنون أن الصدفة وحدها تكفى فى تحقيق أشد الغايات أو النتائج اختلافا .

ومع أن فيلسوف قرطبة يرفض مثل هذا البرهان فإننا نجدخصمه اللدود توماس الأكوينى يستخدم هذا البرهان نفسه فى عرض مذهبه ، دون أن يفطن إلى أنه يناقض بذلك كثيراً من النظريات التى أخذها من فيلسوفنا ، وارتضاها لنفسه . وحقيقة سوف يحتل هذا البرهان مكانا هاما فى مذهب توماس الأكوينى ؛ فقد استخدمه ، على حدسواء ، فى البرهنة على خلق العالم وحرية الإرادة الإلهية . ففى رأيه ليس العالم الموجود بالفعل أفضل عالم يمكن أن يوجد ؛ بل يستطيع الله أن يوجد عالما خيرا منه . وإذا كنا نرى هـذا العالم غاية فى الكمال فذلك لأن الله خلقه .

لكن ابن رشد يرى عكس ذلك ؛ إذ يقول بأن هذا العالم إنما يوجد لأنه أفضل عالم

ممكن . وليس فى ذلك إنكار للارادة الإلهية كما ظن ابن تيمية ؛ لأن الإرادة الإلهية لا تشبه إرادة الإنسان فى شىء . فهى أسمى من أن تتردد فى اختيار أحد الجائزين ؛ إذ أن هذا شأن الإنسان الذى يجهل أى الجائزين أحق بالاختيار . وهذا هوالسبب فى أن فيلسوف قرطبة يقضى بأن المتكلمين ، وبخاصة أبا المعالى صاحب هذا البرهان ، جماعة يجهلون حكمة الخالق الذى أحسن كل شىء خلقه ، والذى حدّد لكل شىء غايته. وكيف يمكن قبول هذا البرهان الذى ينفى فكرة الحكمة والتدبير الألهيين ؟ وأى حكمة هناك لو كان الإنسان يستطيع القيام بجميع أعماله وأفعاله بأى عضو اتفق . « أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتي بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمى به نفسا حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك . »

ومع هذا فقد كتب لبرهان أبى المعالى مجد عريض فى علم الكلام وفى الفلسفة الإسلامية ، ثم فى الفلسفة المسيحية فى أثناء العصور الوسطى وحتى الآن . وذلك أنه كان أساسا اعتمد عليه ابن سينا لوضع برهان آخر أخذه عنه الأوربيون . فإن الرئيس ابن سينا يفرّق بين نوعين من الأمور الممكنة . فهناك نوع يقال عنه إنه ممكن فى ذاته ، ونوع يوصف بأنه واجب بغيره وممكن فى حد ذاته . أما الأول فهو الممكن الذى لم تقتض الإرادة الإلهية إيجاده بالفعل ، وأما الآخر فهو الممكن فى ذاته بعد أن تحقق بالفعل ، فأصبح وجوده واجبا بناء على إرادة خالقه . وفى هذا الممكن الأخير نستطيع التفرقة بين شيئين هما : الماهية والوجود . أما الماهية فالمراد بها مجرد إمكان الشىء ، والوجود شىء يعرض لها من الخارج ويجعلها وجودا ضروريا بعد أن كانت مجرد إمكان .

لكن ابن رشد يرى أن هذه التفرقة لامعنى لها ، وأن رأى ابن سينا فى غاية من الوهن والسقوط ؛ لأنه يبدأ بأن يفرق بين ماهية الشىء ووجوده تفرقة ذهنية منطقية ، ثم يعتقد أنها توجد بحسب الحقيقة . وهذه صورة من المذهب الفلسفى

الساذج الذى يظن أن وجود المصطلحات دليل على وجود مايقابلها فى الخارج ، مع أننا نعلم أن الإنسان قد يضع ألفاظا لكائنات خيالية أسطورية كالعنقاء . وفيما عدا ذلك نجد أن هذه التفرقة غير مجدية ؛ لأن الله يخلق الأشياء دفعة واحدة ماهية ووجودا . لأننا لو قلنا بأن الماهية تسبق الوجود لكان معناه أننا نقول بأن العدم الذى تنشأ منه الأشياء ذات حقيقية . وهذا هو ماوقع فيه بعض المتكلمين ، وهم المعتزلة ، عندما قالوا : إن العدم ذات وإنه يحتوى على الجواهر والأعراض قبل حدوثها . وكأنهم يغفلون عما يؤدى إليه هذا الرأى من القول بوجود مادة قديمة مع الخالق ! وحقيقة لم يستطع هؤلاء المتكلمون أن يتغلبوا على تلك الصعوبة التى وقع فيها فلاسفة الإغريق من قبل من أمثال أرسطو وأفلاطون . (١) فكأنهم تدرجوا بطريقة خفية إلى التسليم بقدم المادة الأولى التى تخلق منها الأشياء . ويخيل إلينا أن ابن سينا عندما فرق بين الماهية والوجود تفرقة عقلية ظن أن هذا هو مايحدث فعلا عندما يخلق الله الأشياء ، أى كأن الله سبحانه يفكر على غرار الإنسان فيخلق الماهية أولا ، ثم يضيف إليها الوجود بعد ذلك !

وحينئذ فإذا كان الحشوية أناسا بلغوا من بلادة القريحة وفدامة التفكير مبلغاً كبيراً يوجب الإشفاق أكثر مما يدعو إلى السخرية بهم فإن الأشاعرة — وإن كانوا أسمى مرتبة منهم ، وأكثر ذكاء — ليسوا بسبب ذلك أهلا للتفكير النظرى البرهانى . ويعلل ابن رشد هذا الحكم الأخير بأنهم ربما مهروا فى طريقة الجدل وتفريع المسائل تفريعاً قد لاينتهى عند حد ، وقد يدعو إلى سأم من يتابع أدلتهم ، ومع ذلك فإنهم يعتمدون على آراء ونظريات شائعة تبدو فى مظهر الحقيقة لكنها خاطئة فى أكثر الأحيان . ومهما يكن من شىء فإنهم يحاولون البرهنة على وجود الله اعتماداً على هذه الآراء والنظريات غير أنهم لا يحققون الغرض الذى

---

(١) قد عرضنا لهذه المسألة فى محاضراتنا بكلية دار العلوم . وسوف ننشر هذه المحاضرات فيما بعد .

يهدفون إليه ؛ بل لا يفعلون سوى أن يثيروا شبهات يعجزون ، هم أنفسهم ، عن حلها لو تركناهم يتخبطون فيها بمناهجهم وطرقهم الخاصة . هذا إلى أن هذه الشبهات لا تخفى عن أعينهم .

وربما قيل إن برهانهم الذى يعتمد على فكرة التفرقة بين الممكن والواجب ليس برهاناً معقدا كالبرهان الأول الذى يقول بحدوث الجوهر الفرد لحدوث الأعراض التى تطرأ عليه ؛ بل هو برهان أقرب إلى أذهان العامة ، وقد يصلح فى اقناعهم بوجود الله . ويجيب ابن رشد على هذا الاعتراض بأنه على الرغم مما يبدو من بساطة برهان ابن سينا فإنه شديد الخطر ، وذلك لأنه يوشك أن يقود الجمهور إلى التردى فى الخطأ . فقد يتساءل الرجل الساذج فيقول : إذا أمكن أن يوجد العالم بجميع كائناته على نحو آخر فليس الله سبحانه حكيما . وليس بعجيب أن يتسرب الشك إلى قلبه ؛ لأنه يحدس حدسا غامضاً بتلك الحقيقة العلمية التى تقول بأن الحكمة ليست أكثر من معرفة الأسباب الحقيقية الضرورية التى تؤدى إلى وجود الأشياء ، أى أنها تنحصر فى معرفة الغايات المحددة التى من أجلها خلقت . وهذه الأسباب لا تتضمن فكرة الاحتمال أو التردد فى الاختيار بين أحد أمرين . أو تقول بعبارة حديثة : إن الرجل العادى يفترض أن الطبيعة تخضع لنظام عام مطرد ، وأن هذا النظام يهدف إلى غايات محددة .

وعلى هذا النحو ينتهى أبو الوليد بن رشد فى نقده لبرهان المتكلمين ، متقدمين ومتأخرين ، إلى هذه النتيجة وهى : أن طرقهم التي سلكوها فى البرهنة على وجود الله ليست برهانية وليست فى الوقت نفسه طرقا شرعية ؛ لأن القرآن الكريم يحتوي على براهين أخرى تمتاز بعدم التعقيد وبأنها مشتركة بين الناس جميعاً ، مهما اختلفت ثقافتهم ومراتبهم فى الذكاء . فهى تصلح فى آن واحد للعامة والعلماء — وهم الناس حقيقة فى نظر ابن رشد — وهذا دليل واضح على أن الدين والعقل يسيران دائما جنباً إلى جنب .

٣ ـ أدلة الصوفية

أما متصوفو الإسلام فقد سلكوا طريقة جديدة لا تشبه فى شىء طريقة الجدل التى رأيناها لدى الأشاعرة ، ولا تمت بنسب إلى طريقة أهل الظاهر ؛ بل ربما كانت على طرفى نقيض مع هذه الأخيرة . كذلك لم يتبع أهل التصوف منهج العلماء والفلاسفة . ويرجع السبب فى انفرادهم بمنهج خاص بهم إلى أنهم لا يبنون براهينهم على مقدمات يقينية ، كما يفعل العلماء ، ولا على مقدمات ظنية أو مشهورة ، كما يفعل أهل الكلام ؛ بل زعموا أنهم يستطيعون الوصول إلى معرفة وجود الله بنوع من الحدس الصوفى الذى يتلخص فى أن الإنسان متى كبح جماح شهوته وانتهى إلى القضاء على رغباته المادية والدنيوية فإنه قد يتاح له الاتصال بالله أو العروج إلى الملأ الأعلى . وعندئذ تفيض فى نفسه معرفة إلهية لا تجرى على السنن المعروفة أو الطبيعية . فليست المعرفة نوعا من الاكتساب أو نتيجة للتحصيل الصبور المتئد ؛ وإنما هى نوع من الفيض أو المعجزات ، أو الكشف الإلهى الذى ينبثق فى نفس العارف دفعة واحدة ؛ فتنفتح له آفاق العالمين : عالم الخلق وعالم الأمر . وقد عضد المتصوفة رأيهم هذا بتأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة تأويلا ربما لم يشاركهم فيه كثير من المسلمين . فمن ذلك الآيات قوله تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » وقوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . »

وقد كان ابن رشد أحد هؤلاء المسلمين الذين لم يرتضوا هذا التأويل ؛ لأننا لو فرضنا جدلا أنه صحيح لترتب على ذلك نتائج ذات خطر وشأن ، بمعنى أن الإسلام لن يكون فى متناول الناس جميعا ؛ بل فى متناول طائفة خاصة منهم تدعى لنفسها حقا تنكره على الآخرين . فهى وحدها التى تستطيع أن تفهم الشرع ، وأن تتوغل فى الدين برفق — أو بغير رفق — وهى التى ستنصب نفسها حكما فى تأويل الآيات تأويلا لا تضبطه قواعد ولا يقف عند حدود . وليس للآخرين — من الذين حرموا

الوصول إلى هذه المنزلة — إلا أن يأخذوا عنهم وأن يمتثلوا لهم ، وأن يحددوا سلوكهم في هذه الحياة تبعا للأساليب التي يقررها هؤلاء . وكأننا نرى ظهور طبقة خاصة من الكهنوت في الإسلام ، أي طبقة تريد أن تحتكر التأويل وتبيح لنفسها أن تحقر العقل والمنطق ، وأن تنادي بوجود حقائق باطنة مخفية ليس للعقل أن يضعها موضع البحث والمناقشة ؛ وإنما ينبغي له أن يخفض جناحه، وأن يمحي ليفسح الطريق أمامها إلى القلوب والعاطفة . وتلك في الحق فكرة غريبة عن روح الإسلام ؛ بل هي وليدة احتكاك المسلمين ببعض أصحاب الديانات الأخرى . أما أنها منافية لروح هذا الدين فذلك لأنها تتناقض تماما مع الأدلة الصريحة التي اعتمد عليها القرآن في إثبات وجود الله . فنحن نعلم أن كتاب الله يدعو الناس في كثير من آياته إلى استخدام العقل والتفكير . كذلك نعلم أن جمهرة المسلمين يرون أن الرجوع إلى النصوص الظاهرة في مثل هذه المسألة أولى من اتباع آراء يتطرق الريب إلى مصادرها ومنابعها .

أما ما يزعمونه من أن القضاء على كل المطالب والرغائب الدنيوية هو السبيل الوحيدة إلى المعرفة ففيه كثير من الادعاء . حقاً إن تهذيب النفس وأخذها بالفضيلة يساعد على تحصيل المعرفة . لكنه ليس شرطاً كافياً في ذلك ؛ كما أن سلامة الجسم شرط في صحة التفكير ، دون أن تكون السبب الوحيد الذي يؤدي إليها . فيجب إذن ألا نخلط ، غافلين ، بين السبب الحقيقي وبين بعض الشروط المساعدة التي تعمل على تحقيق هذا السبب . فهناك شروط ثانوية وشروط أساسية في المعرفة . وليس من الضروري أن يكون كل عالم فاضلا أو متصوفا ، كما أنه ليس من الواجب المحتوم أن يكون أهل التصوف علماء ؛ بل يدلنا الواقع على أن استعداد الشخص وذكاءه وبيئته هي الأمور التي تحدد اتجاهه العلمي ، وهي التي ستكون في نهاية الأمر سببا في علمه أو في جهله . وحقيقة لا نود الاستطراد في نقد رأي المتصوفة في هذه المسألة ؛ لأنه من الخطأ البين القول بأن الزهد والتقشف كافيان

فى تحصيل المعرفة ، مع أن المقصود منهما هو تهذيب السلوك العملى . ولو أنصف المتصوفة وأعطوا للواقع نصيبا فى ملاحظتهم لعلموا أن المعرفة النظرية لا تكتسب بنوع من الحدس الصوفى أو الفيض ، وإنما لها مناهجها ومعاملها وأساليبها الخاصة .

ومن الأكيد أن موقف ابن رشد من آراء المتصوفة دليل على كذب تلك تلك الدعوى القائلة بأنه كان يؤمن بنظرية الاتصال الصوفى على النحو الذى فهمه أو تظاهر بفهمه فلاسفة المسلمين قبله ، كالغزالى وابن سينا والفارابى . وقد كان مسيحيو أوروبا ـ منذ القرن الثالث عشر حتى القرن العشرين ـ هم الذين نسبوا إليه هذه النظرية التى كان أبعد الناس عن تعضيدها . ونؤكد ـ اختصارا للقول [1] ـ أن فيلسوف قرطبة لم يكن من الغفلة إلى هذا الحد الذى يجعله يوفق أو يجمع بين رأيين متناقضين تماما فى تفسير المعرفة الإنسانية ؛ إذ كيف يتصور من الشارح الأكبر لأرسطو أن يقبل رأى المتصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية — وإلى رواسب من المسيحية أيضا — إذا كان يعتقد من جانب آخر أن معرفة الله لا تكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ، أى من الأشياء التى توقفنا عليها حواسنا من سمع وبصر الخ ؛ ثم يرقى فى مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسمى مراتبها وهي المعرفة الفلسفية ، أى إلى تلك المعرفة النظرية التي تنحصر فى معرفة الأشياء بأسبابها — كما يقول العلم الحديث — لا فى الاتحاد الصوفى ، ويريدون به الفناء فى الله سبحانه والاطلاع على أمور يعجز العقل عن إدراكها . وحقيقة لو كان الأمر كما يزعمون لكان الإنسان مساويا فى ذاته لله ، جل وعلا عما يقولون علوا كبيرا . وهذا رأى لا يقبله العقل ، أو لا يرتضيه من يحترم تفكيره ، أومن يعلم أن حركة العلوم فى العصر الراهن بعيدة عن التصوف .

وأخيرا لو كان رأى المتصوفة صحيحاً ، أو ممكنا على أكثر تقدير ، لكان وجود

---

(١) أنظر تفصيل هذه المسألة فى كتابنا « فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام » .

الأدلة الشرعية عبثاً ، ولوجب تكليف الناس بما لا يطيقون ؛ إذ ينبغى لهم أن يتصلوا بالله تعالى اتصالا صوفيا — مشكوكا فيه إلى أكبر حد — حتى يقفوا على وجوده !

٤ — أدلة ابن رشد على وجود الله

رأينا كيف رفض هذا الفيلسوف أدلة كل من أهل الظاهر والمتكلمين والمتصوفة ووصفها جميعاً بأنها ليست شرعية ، أى ليست بتلك البراهين التى جاء القرآن بها ونبه الجمهور على استخدامها ؛ وأنها ليست برهانية ، أى منطقية تلزم المرء الحجة على النحو الذى نجده مثلا فى البراهين الرياضية . لذلك بقى عليه أن يهدينا إلى تلك الأدلة التى تقررها الفلسفة ، والتى تتفق ، فى رأيه ، مع ماجاء به الدين الإسلامى . وهذا هو ما فعله أبو الوليد عندما عرض هذه الأدلة فى مواطن مختلفة من كتبه ، وهذه الأدلة ثلاثة :

١ — دليل الحركة :

أخذ ابن رشد هذا الدليل عن أرسطو . فإن هذا الأخير — وإن اعتمد فى كتب شبابه على برهان السببية أو برهان العناية الإلهية فى السكون — فإن برهانه الأساسى على وجود الله هو الذى يتلخص فى أن هذا العالم يتحرك حركة أبدية دائمة ، ويتضمن وجود محرك أول لا يتحرك ، وغير مادى ، وهو الله فى مذهبه . لكن فيلسوفنا لا يذهب مذهب أرسطو فى القول بأن حركات الأفلاك السماوية فى هذا العالم قديمة ؛ بل يرى أن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله من العدم وفى غير زمان ؛ لأن الزمان لا يمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحركة مادمنا قد اعتبرناه مقياسا لحركاتها . فالحركة تتطلب إذن محركا أول ، أو سبباً يخرجها من العدم إلى الوجود.

حقا إن برهان الحركة الذى يعرضه أبو الوليد هنا برهان خاص بالعلماء ؛ لأن العامة تقصر عن فهم فكرة الخلق ، كبدء مطلق ، أى من غير مادة

سابقة وفى غير زمان . ومع ذلك فسنرى مهارة هذا الفيلسوف عندما يرجع هذا البرهان العلمي إلى أحد البرهانين الآخرين الذين يستوى أمامها العلماء والعامة .

ب — دليل العناية الالهية أو الأسباب الغائية :

قد أشار أرسطو إلى هذا البرهان فى بعض كتاباته الأولى كما قلنا. وهو ينحصر لديه فى أن الطبيعة تحتوى على آيات وعلامات تدل دلالة واضحة على وجود عناية إلهية فى الكون. وهذه العناية فى نظره تنسب إلى الله ، أو الآلهة أى إلى تلك العقول التى تحرك الأفلاك السماوية ، حسبما كان يعتقد هذا الفيلسوف الوثنى . لكنه رجع عن هذا الرأى فى أيام نضجه ، واكتفى بدليل الحركة ، فبدأ بإثبات أن الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائمة أبدية ، وهذه الحركة لابد أن ترجع إلى محرك أول لايتحرك أو إلى عدة محركات من هذا النوع . وهى العقول السماوية التى سنراها فيما بعد فى نظرية الفيض عند ابن سينا والفارابى .

فإذا كان ابن رشد يحرص على اتخاذ العناية الإلهية ووجود الغايات المحددة فى الطبيعة دليلا على وجود الله فذلك يرشدنا إلى أنه كان يريد التخلص من تأثير أرسطو ، بدليل أنه لم يتبعه فى تطور آرائه . وينبنى هذا البرهان الجديد عند فيلسوفنا على أساسين بديهيين لا يحتاج المرء فى إلزام الآخرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذى برع فيه أهل الكلام والفلاسفة من المسلمين. أما الأساس الأول فهو أن نظام الكون يكشف لنا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التى يحتوى عليها ، ويرينا أن هذا التناسق أو الاتساق نافع للانسان ، ولكل كائن حى فى العالم . فاختلاف الليل والنهار وتتابع الفصول ، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والأمطار والحيوان والنبات وغير ذلك من الموجودات التى لاتدخل تحت حصر ملائم لحياة البشر . وليست الغايات وقفا على الإنسان وحده ؛ بل إنها خير مشاع بين الكائنات جميعها . فإننا نجد

التناسق والتوافق الكبير فى كل كائن حى ، سواء أكان نباتا أم حيوانا ، أى أن كل شىء قد أحكم إحكاما لامزيد عليه ، بدليل النظام العجيب الذى نراه بين الأعضاء والأجزاء الداخلية للحيوان والنبات ، ثم ما نجده من تجانس بين هذه العوامل الداخلية الخاصة بتركيب الموجودات وبين العوامل الخارجية ، ونعنى بها الظروف الطبيعية التى تعيش فيها هذه الكائنات . وقد قال ابن رشد فى هذه النقطة الأخيرة : « وكذلك أيضاً تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لغايته ووجوده » ومعنى ذلك أنه قد اهتدى إلى نفس الفكرة التى اهتدى اليها كانت الفيلسوف الألمانى بعده بستة قرون ، وهي تلك الفكرة التى تقول بوجود « غائية » داخلية فى الكائنات .

وإنما كان برهان العناية الآلهية أفضل من براهين الأشاعرة والفلاسفة لأنه يتجه إلى جميع العقول على حد سواء ، فهو يصلح للعامة التى ترى وجود الغايات فى المخلوقات رأى العين ، كما يصلح للعلماء الذين كلما زادوا تبحرا فى البحث والدراسة ، وكلما كشفوا عن حقائق وقوانين جديدة زاد إيمانهم بوجود حكمة وعناية إلهية فى الظواهر الطبيعية . وفيما عدا ذلك نجد — مع ابن رشد — أن هذا البرهان دينى أيضاً ؛ وذلك لأنه أحد البراهين التى استخدمها القرآن الكريم ، فى كثير من آياته ، كقوله تعالى : «ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعا شداداً ، وجعلنا سراجا وهاجا . وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حباً ونباتا . وجنات ألفافا .»[1] ومثل قوله تعالى : «فلينظر الإنسان إلى طعامه : أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنبا وقضبا . وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم .»[2] وكقوله :

---

(١) سورة النبأ من آية ٥ إلى ١٥ (٢) سورة عبس من ٢٣ إلى ٣١

« يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون . » (٣)

فأين براهين الأشاعرة المعقدة من هذه الآيات الواضحة التى تنفذ إلى قلوب العامة ، وتحرك عقول الخاصة من العلماء ؟ وأين هذا التعقيد الذى رأيناه لدى المتكلمين، حينما يقولون إن الجوهر الفرد حادث لأنه يقترن بالأعراض وهي حادثة ، من هذا البيان الذى ليس بعده بيان فى قوة إقناعه وإلزامه ؟

حـ — دليل الاختراع :

ويشبه هذا الدليل سابقه فى أنه برهان بديهى يفرض نفسه بقوة قاهرة على تفكير الإنسان ، سواء أكان جاهلا أم عالما فإن المرء إذا نظر إلى الكون وما يحتوي عليه من كائنات وظواهر ، ولم تكن تحجب نظرته اليه بعض الاعتقادات الفاسدة المتوارثة فإنه يجد أن تلك الكائنات والظواهر لم تحدث من تلقاء ذاتها ، ولا يمكن أن تكون وليدة الصدفة ؛ لأن هذه الصدفة لا يمكن أن توصف بالحكمة والدقة البالغة . وإذن فمن الضرورى أن يوجد صانع أوجدها على النحو الذى توجد عليه . فمثلا إذا نظرنا إلى الحيوان أو النبات وجدنا أن كلا منهما يتألف من العناصر الكيميائية التى تحتوى عليها الكائنات غير الحية ، غير أنه يحتوى إلى جانب ذلك، على بعض العناصر الأخرى التى لا نرى لها مثيلا فى عالم الجماد ، ونعنى بذلك أن فى الحيوان النبات ظاهرة جديدة هى الحياة وما تستتبعه من وظائف محددة تزيد بارتفاع الكائن فى سلم الوجود . فالنبات حى وهو يتغذى وينمو ويثمر ، والحيوان حي وهو يحس ويتحرك وينمو ويتغذى ويولد المثل . ولو كانت مثل هذه الوظائف وليدة الصدفة أو توجد من تلقاء ذاتها — وكلا التعبيرين سواء — لوجب أن توجد للأجسام جميعها دون تفرقة . فوجودها إذن فى بعض الأجسام دون بعض دليل على وجود صانع اقتضت

إرادته أن تكون مخلوقاته بعضها أسمى مرتبة من بعضها الآخر . وينطبق هذا القول على الكون بأسره ؛ لأنه مجموعة عن الكائنات والظواهر التى تبدو فيها آثار الصنعة والاختراع ، والتى تختلف مراتبها فى الوجود .

فإذا كان الإنسان يعترف بأن لكل شىء سببا وأنه لابد من الوقوف عند سبب أول لايمكن الصعود بعده إلى سبب آخر أوجده ، بمعنى أنه يكون علة ومنشأ لكل الأسباب الثانوية الأخرى فذلك لأن فطرته توجب عليه التسليم بمبدأ السببية . وبديهى أنه لايحتاج فى التسليم بهذا المبدأ إلى مقدمات طويلة متشعبة تعتمد على آراء ظنية إلى حد كبير أو قليل . فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ماتراه رأى العين من آثار الصنعة الواضحة . أما العلماء فهم أكثر إدراكا لمعنى الاختراع فى الكون لأنهم لايعتمدون فحسب على ماترشدهم اليه حواسهم ؛ بل يدركون هذا المعنى أيضاً بالبراهين العلمية . وهم أكثر تعمقا فى معرفة الأسباب: « فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها . فإنهم يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعا موجودا ، ومثال العلماء فى فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . »

فهذا الدليل مشترك إذن بين العلماء والجمهور . ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا ابناء على درجة العلم والمعرفة . وهو إلى جانب ذلك دليل شرعي . فقد جاء به الذكر الحكيم: من ذلك قوله تعالى: « فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب » وقوله: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » وقوله : « والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلناكم أزواجا وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب إن ذلك على الله يسير » وقوله : « يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون

الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » وقوله على لسان ابراهيم عليه السلام : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض » وقوله : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما أحد من بعده . »

وقد حاول أبو الوليد إرجاع هذا الدليل إلى برهان العناية أو الأسباب الغائية لأن كثيراً من مخلوقات الله إنما تهدف إلى غايات محددة تعود بالنفع على الإنسان والحيوان والنبات . كذلك فكر فى إرجاع برهان الحركة إلى هذا البرهان أيضاً . وهذا دليل على عمق فكرته عن الحكمة الإلهية وعلى مخالفته لفلسفة أرسطو فى هذه المسألة . فهو يسير إذن فى الاتجاه العام الذى تقتضيه الروح الإسلامية ، لأنه لا يرى، كابن سينا أو كأرسطو نفسه ، أن حركة الأجرام السماوية ترجع إلى نوع من الشوق إلى التشبه بالمحرك الأول فى كماله بأن تتحرك حركة دائرية وهى أكمل أشكال الحركة ، وإنما هى حركة أرادها الله لتحقيق غايات محددة تعود بالنفع على خلقه . كما أن وجود الأرض على النحو الذى توجد عليه ضرورى لبقاء الكائنات الحية . حقاً إن ابن رشد ، كان يعتقد على غرار مفكرى العصور الوسطى، أن الأرض ساكنة وأنها مركز الكون ، لكن هذا لايقدح فى برهانه لأنه من الواضح أن الأرض هى الكوكب الوحيد الذى نعلم أنه يوافق حياة الإنسان والنبات والحيوان. كذلك لو رأى الإنسان شيئاً محسوساً فوجده قد خلق بشكل خاص ، ووضع فى الكون وضعاً خاصاً محدداً ، بحيث لو وجد على نحو مخالف لما أمكن أن تتحقق المنفعة المرجوة منه — نقول لو رأى الإنسان شيئاً من هذا القبيل لعلم بالتأكيد أنه لا بد من وجود صانع أوجد هذا الشىء ، وفكر تفكيراً مقصوداً فى المطابقة بين شكله ووضعه وبين الغاية المقصودة منه . « مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع ، وهو الذى وضعه كذلك وقدّره فى ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وضعه فى ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ، ومن غير أن يجعله هناك فاعل . »

وإذا نحن نظرنا إلى الكون ورأينا أن حركات أجرامه السماوية — وما يترتب عليها من اختلاف الفصول والليل والنهار — موافقة لحياة الكائنات التي توجد على سطح الأرض أدركنا أن هناك صانعاً حكيماً دبّر ما صنع بحيث لو اختل شيء في هذه الصنعة المحكمة « لاختل وجود المخلوقات التي ههنا ». وفي الواقع لا يرتضي أبو الوليد دليل الأشعرية لأنه يبطل حكمة الخالق ؛ إذ القول بجواز خلق العالم على نحو آخر يتناقض مع قوله تعالى : « الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ».[1] وبيان ذلك إننا نرى أن الأشياء التي أسيئت صنعتها هي تلك التي يجوز للمرء يقول عنها بأنه كان يمكن أن تصنع على نحو أفضل مما هي عليه . وأكثر من ذلك فإنا نستطيع القول بأن رداءة الصنعة توحي بأن الأشياء قد وجدت من تلقاء ذاتها . وهذا ما يعبر عنه ابن رشد حينما يقول : « حتى أنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق . . . فإذن هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة » لأن القول بإمكان وجود المخلوقات على نحو آخر أقرب إلى نفي وجود الصانع ، فضلا عن إنكار حكمته وعنايته . وما كان أغناهم عن ركوب هذا المركب الصعب لو جمعوا بين دليل الاختراع والعناية الإلهية ، واعترفوا مباشرة أن العالم مخلوق لله ، بدليل ما يظهر فيه من العناية بجميع الكائنات وبالإنسان على وجه الخصوص . هذا من جهة مخالفة دليلهم للشرع ، أما من جهة مخالفته للحكمة فذلك لأنه غير برهاني ولأنه يعتمد على فكرة ساذجة سبق أن أشرنا إليها عند ما قلنا إنهم يتخيلون أن كل تفرقة عقلية بين معنيين من المعاني تطابق تفرقة حقيقية بين ما تدل عليه الألفاظ .

وقد استقى ابن رشد فكرة الجمع بين دليلي العناية الإلهية والاختراع من القرآن الكريم الذي ألف بينهما خير تأليف ليزيد بداهة كل منهما بسبب مجاورته للآخر فقال تعالى : « يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

---

(١) سورة الملك آية ٣ .

الذى جعل لـكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لـكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ، وقال أيضاً : « الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هـذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » وقال تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون . » إلى غير ذلك من الآيات الـكريمة التى نجدها فى القرآن ، والتى قد تفوق فى عددها تلك الآيات التى تتضمن أحد الدليلين فقط . وقد ألح فيلسوفنا فى القول بأن الطريقة التى جاء بها الـكتاب العزيز هى الطريقة الي تصلح للعامة والعلماء على حد سواء . أما أنها تصلح للعامة فذلك لأنها تنفذ مباشرة إلى حكمهم السديد وفطرتهم التى لا تميل إلى الجدل والمماحكة . أما أنها تصلح للعلماء فذلك لأن العلم يكشف لهم عن كثير من أسرار صنعته تعالى وحكمته .

ويمكننا القول فى نهاية الأمر بأن هـذا الفصل يعتبر مقالا أو دستوراً فى المنهج الذى يرتضيه أبو الوليد فى البرهنة على العقائد ، لأنه يرينا بطريقة واضحة أن البراهين العلمية هي البراهين الجديرة بهذا الاسم ؛ أما البراهين الجدلية أو الخطابية التي يستخدمها المتكلمون فإنها لا تصلح إلا لطبقة خاصة أى إلا لهم هم أنفسهم ؛ بينما لا تميل إليها لا طبقة العامة ولا طبقة العلماء .

الفصل السادس

الوحدانية والصفات

١ ـــ الوحدانية

لقد وردت فى القرآن الكريم آيات بينات تنص نصاً واضحا على العقيدة الكبرى فى الإسلام ، ونعنى بها عقيدة التوحيد ، تلك العقيدة التى توجد ـــ باعتراف كبار علماء الاجتماع من الأوربيين لدى القبائل التى ما زالت على فطرتها والتى لم يشوّه التطور الاجتماعى عقائدها الأولى . ومن المعلوم أن الديانة الموسوية والديانة المسيحية جاءتا لتقرير هذه العقيدة . ثم حقت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكى تخلصها من الشوائب ورواسب الديانات الوثنية القـــديمة التى اختلطت بها فى أثناء احتكاك الشعوب؛ بثقافاتهم ودياناتهم المختلفة . (١)

أما تلك الآيات القرآنية التى جاءت تنفى تعدد الآلهة الذى تتسم به ديانات قديمة وحديثة فهى قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وقوله : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا . »

وقد اعتمد الأشاعرة ، كما يقول ابن رشد ، على هذه الآية الأخيرة فاستنبطوا منها دليلا متكلفاً يقوم على أساس طريقة الجدل التى لا ترقى إلى مرتبة البرهنة المنطقية

(١) انظر كتاباً ترجمناه لمؤلف فرنسى . وهو كتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى لروجيه باستيد . وفيه يعرض المؤلف لتطور العقائد المسيحية .

والتي تقصر ، دون شك، عن الوصول إلى مايقرب من الوضوح الذي يتجلى من الدليل القرآني . فدليلهم ينحصر في تلك القسمة التي يحسبونها عقلية ، والتي يظنوها جامعة مانعة عند ما يقررون أنه لو كان هناك إلهان فمن الممكن عقلا أن يختلفا فيما بينهما ، فيريد أحدهما شيئاً لا يريده الآخر . وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن الخلاف بينهما لا يمكن أن يتشكل إلا بإحدى الصور الثلاث الآتية : ذلك أنه من الجائز أن تتحقق إرادة كل منهما ، أولا تتحقق إرادة أيهما على حد سواء ، أو تتم إرادة أحدهما وتتعطل إرادة الآخر . تلك هي الفروض الثلاثة التي تخيلها المتكلمون في شأن الخلاف بين إلهين اثنين . ثم أخذوا يبرهنون على فساد الفرضين الأول والثاني . فلو قلنا ، بناء على الفرض الأول، إن أحد هذين الإلهين يريد إيجاد العالم بينما يريد الآخر عدم إيجاده لترتب على ذلك أن يكون العالم موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، أي موجوداً بالنسبة إلى من أراده ، ومعدوماً بالنسبة إلى ذلك الذي لم يرده . وهذا أمر تبدو شناعته في نظر العقل ؛ إذ كيف يكون العالم معدوماً وموجوداً في وقت واحد .أما الفرض الثاني فباطل في رأي الأشعرية أيضاً ؛ لأنه يؤدي إلى نتيجة لاتكاد تفترق في شيء عن نتيجة الفرض السابق . وبيان ذلك أنه إذا لم تتحقق إرادة كل من الإلهين فإن العالم سيكون في هذه الحال غير موجود وغير معدوم. وهذا تناقض صريح .

وكأن هؤلاء المتكلمين قد حسبوا أن هذا الفرض مستقل عن سابقة استقلالا جوهريا ، مع أننا لسنا في حقيقة الأمر إلا أمام نوع من الخلاف اللفظي — إذ كيف يوصف هذان الإلهان بالألوهية في حالة عجزهما معاً ؟ — وعلى كل فهي مماحكة لفظية لاتقدم ولا تؤخر في مسألتنا هذه ، فإن لنا أن نتساءل فنقول : أهناك حقيقة خلاف كبير بين تلك النتيجة التي تقول إن العالم موجود ومعدوم ، وتلك النتيجة الأخرى التي تقرر أن العالم غير موجود وغير معدوم ؟ قد يكون الخلاف بينهما هو أننا نستطيع تحويل النتيجة الثانية — بعد الاستعاضة عن النفي بالإيجاب — إلى القول بأن العالم سيكون معدوماً وموجوداً في هذه الحال ، أي أن الفارق الوحيد بين هاتين النتيجتين

اللتين افتن الأشاعرة فى الوصول إليهما ينحصر فى أن إحداهما تقدم الوجود على العدم بينما تعكس الأخرى ترتيبهما . وذلك فى ظننا أمر يسير لا يستحق مثل هذا العناء كله ، أى أنه ليس بالأمر الذى له خطره ، أو بالذى يتناسب مع تلك القسمة العقلية التى يطيب لأصحابها أن يتخذوها سبيلا إلى بيان مهارتهم في البرهنة على العقيدة الكبرى التى تبلغ حداً من البداهة بحيث يؤمن بها كثير من البدائيين الذين لم يعرفوا شيئاً عن منطق أرسطو ، ولا عن جدل أفلاطون أو قسمته العقلية .

ومهما يكن من أمر فإنه يبقى علينا أن نفحص الفرض الثالث والأخير وهو الذى تتحقق فيه إرادة الإلهين وتتعطل فيه إرادة الآخر . ففى هذه الحال يكون الإله الذى تتحقق إرادته هو الإله وحده حقيقة ؛ فى حين يكون الآخر عاجزاً وعندئذ لا يجدر به أن يسمى إلهاً . وهكذا تثبت الوحدانية . وربما خطر بذهن المرء هذا السؤال وهو : لماذا أجهد هؤلاء المتكلمون أنفسهم فى مثل هذه الفروض التى توجبها قسمتهم العقلية ، بينما نرى أنه كان فى إمكانهم تماماً أن يكتفوا بالفرض الأخير الذى قد لا يستطيع أحد إنكار وضوحه وبداهته ؟ ومن يدرى فلعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعباً كثير الاحتمالات ؟

على أن أبا الوليد يرى أن هؤلاء الذين ينادون بأنهم هم الذين يعتمدون على العقل فى قسمتهم وفى البرهنة على العقائد لم يكونوا فى الحقيقة على كثير من الدقة التى يوجبها عليهم ما ينسبونه لأنفسهم من استخدام المنهج العقلى . فهم يقولون مثلا إنه من الجائز أن يختلف الآلهة ، وإن هذا الاختلاف له صور محصورة معدودة . ولكن أليس لنا أن نجاريهم أو نأخذهم باحتمالاتهم التى تقوم فى الواقع على التشبيه بين عالم الأمر وعالم الخلق ، أى بين الله سبحانه وبين البشر — فنقول : أليس من الجائز أن يتفق هذان الإلهان بدلا من أن يختلفا ؟ فإنا نرى أن صانعين أو أكثر قد يتفقون فيما بينهم اتفاقا محكما فيخرجون صنعة متينة ؛ بل نجد أن تقسيم العمل بين الأفراد كلما زاد تشعبا وتفرعا زاد ثمرة وجودة . ولذا يقول ابن رشد يسخر من الأشعرية : « ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا ، قياسا على المريدين فى الشاهد ،

يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف ! وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع!» بمعنى أنهما، وإن انصبت أفعالهما على شيء واحد، فإن ذلك أمر لاتسوء مغبته؛ لأنهما يتعاونان أو ربما يعمل أحدهما بينما يستريح الآخر إلى غير ذلك من الفروض والشكوك التي تقود إليها طريقتهم في القسمة العقلية، وهي الفروض أو الشكوك التي كان ينبغي لهم أن يفكروا فيها مرتين أو ثلاثة، قبل أن ينهجوا هذا النهج في التدليل على أكثر العقائد بداهة ووضوحا !

وليس هذا الدليل الذي استخدمه المتكلمون برهانيا ولا شرعيا في نظر فيلسوفنا. أما أنه ليس برهانيا فذلك لمجافاته للفريحة الجيدة ولأنه لا يجرى على أصول المنطق السليم. وأما أنه ليس بالدليل الذي أراده القرآن الكريم فذلك لأن عامة الناس تعجز عن فهمه، فضلا عن أن يكون سببا في اقتناعها بوحدانية الله. وفي جملة القول يرى ابن رشد أن دليلهم هنا يشبه في تعقيده ذلك الدليل الذي استخدموه في موطن آخر للبرهنة على وجود الله. ويبدو هذا التعقيد جليا إذا علمنا أنهم فرّعوا المسألة إلى عدة فروع مستحيلة لاتتضمنها الآية الكريمة: «وقد يدلك على أن الدليل الذي يفهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية، وذلك المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.» بل نقول من جانبنا إن القياس الشرطي المتصل هو الذي يعبر تعبيرا صادقا عن أكمل ضروب البرهنة والاستدلال، وهو الذي يتفق مع طبيعة التفكير المنهجي كما يقرره المناطقة المحدثون؛ لأنه يضع فرضا واحدا ثم

يحاول البرهنة على صدقه. فإن أدى إلى نتائج صادقة كان صادقا، وإن أدى إلى نتائج فاسدة وجب تركه والتخلي عنه. [١] وتلك هي حالته هنا في البرهنة على عدم وجود آلهة كثيرة ؛ اذ لو وجد أكثر من إله لترتب على ذلك محال وهو أن يوجد أكثر من عالم واحد ، كما سيذكر ذلك فيلسوف قرطبة بعد قليل .

لكن الذي يهمنا هنا هو أن الاشاعرة لما عجزوا عن معرفة الدليل المنطقي الصحيح لجأوا إلى طريقة الجدل ، تلك الطريقة التي تثير من المشاكل أكثر مما ترشد إلى الحلول . وقد سبق أن رأينا كيف سخر منهم فيلسوف قرطبة بسبب تلك الصعوبات والشكوك التي أثارها دليلهم، وذلك بأن استخدم مثلهم بعض المقدمات الفاسدة واستنبط منها بعض النتائج التي لا يرتضونها بحال ما . ومع ذلك فإنا لا نجده خصما لدوداً لا همّ له إلى التضييق على خصمه وقهره والوصول به إلى مرتبة اليأس القاتل والشك الدائم . فإن ذلك، وإن كان أمراً سهلا ميسوراً لكل إنسان قوي الحجة، فإنه يناقض أيسر مبادىء الإنسانية وأولاها بالرعاية ، ونعني به محبة الآخرين والإخلاص لهم . وهذا ما نظن أنه فعله مع المتكلمين ؛ فإنه لم يشأ أو لم تطمئن نفسه إلى أن يتركهم في ظلام الحيرة ؛ بل آثر أن يرشدهم إلى سبيل الخروج من تلك المآزق الصعبة والمسالك الوعرة التي ما كان أغناهم عن الانحدار إليها . وبيان ذلك أنه لم يضن عليهم بإرشادهم إلى طريق مستقيم يوجههم فيه دون زهو وفي رفق عند ما يبين لهم أن الاعتراض الذي وجهه إليهم يمكن ردّه على النحو الآتي : لو اتفق الآلهان على أن يخترع كل منهما جزءاً من العالم لكان لنا أن نقول : إن من يقدر على اختراع الجزء يستطيع اختراع الكل ، وعندئذ نجد أنفسنا أمام هـذه المسألة وهي قدرة كل إله على خلق العالم بأسره . فلو اتفقا على ذلك لوجد عالمان وهـذا أمر يكذبه الواقع . أما إذا اختلفا فإن ذلك الذي تنفذ إرادته هو الإله حقيقة بينما لا يوصف الآخر العاجز

---

(١) قد عالجنا هذه المسألة بالتفصيل في كتاب آخر لنا. وهو المنطق الحديث ومناهج البحث. الطبعة الثانية ص ١٤٩ .

بصفة الألوهية . أما القول بأنهما يتبادلان العمل والراحة بينهما فذلك دليل على النقص فى طبيعة كل منهما .(١)

من هذا نرى أن ابن رشد ما كان يريد دحض آراء المتكلمين لأنه شديد الكلف بقهر الآخرين أو مخالفتهم والسخرية بهم لمجرد المخالفة والسخرية ، أو لأنه يطيب له أن يتركهم بعد ذلك فى ظلام الحيرة والشك ، وحقيقة ما كان أبعده عن أن ينهج معهم هذا النهج، وهو الذى رأيناه فى معرض آخر يعجب للامام الغزالى كيف أحل لنفسه أن يقول فى أحد كتبه، وهو تهافت الفلاسفة، إنه لا يريد الوصول الى الحقيقة فى هذا الكتاب وانما يريد أن ينقض آراء فلاسفة المسلمين وأن يشوش عليهم نظرياتهم، وأن يفحمهم ببيان تداعى مذاهبهم وتناقضها ، دون أن يهديهم مع ذلك إلى سبيل الرشاد . وقد وصف فليسوفنا هذا المسلك بأنه ما كان ينبغى للغزالى أن يرضاه لنفسه، لأنه يتنافى مع روح العلم، وذلك لأن الفيلسوف الحق هو الذى يبحث عن الحقيقة جهده ، فإذا هو استطاع الاهتداء اليها، وظن أنه قد اهتدى اليها بالفعل، وجب عليه أن يعرضها على خصومه عرضا واضحا حتى يفيدوا منها هم الآخرون . وهذا هو المسلك الذى تبعه ابن رشد فى برهنته على وحدانية الله برهنة تدل على إخلاصه وعلى إيمانه العميق بالاتفاق بين الدين والعقل .

أما برهانه الذى يرتضيه لتقرير عقيدة الوحدانية فهو نفس الدليل الذى جاءت به الآيات القرآنية السابقة . فإن قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » يعبر عن معنى بديهي يكاد يكون فطرة مغروزة فى طباع الناس ، لأنهم يرون رأى العين أنه لو وجد ملكان فى مدينة واحدة لما أمكن أن يؤدى وجودهما الى صلاحها وبقائها ، اللهم إلا أن يكون أحدهما ملكا فعليا لا يلقى معارضة أو مقاومة

---

(١) « فإذن ينبغى أن يفهم قوله تعالى : ولعلا بعضهم على بعض ، من جهة اختلاف الأفعال فقط ؟ بل ومن جهة اتفاقها ؟ فإن الأفعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة ، وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون » . مناهج الأدلة ص ٥٢ .

من الآخر الذى يستكين له ، ولا يعمل عملا يمكن أن يكون على غير ما يريد الأول . ومن الأكيد أن العامة من الناس لاتقبل أن تطلق اسم الإله على مثل هذا الإله العاطل العاجز الذى يشبه ملكا مزيفا أو بحسب الاسم فقط . وأما الآية الثانية ، وهى قوله تعالى : «ما اتخذالله له من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون» فإنها تنكر الابن أولا ، ثم تدل على استحالة وجود كثرة من الآلهة ، لكل إله منها أفعال تختلف عن أفعال صاحبه ؛ إذ لا يمكن أن تؤدى هذه الأفعال المتضاربة إلى موجود واحد تتجلى فيه الصنعة الدقيقة والحكمة العميقة . لكن هناك أمرا يفجأ الحس والعقل معاً ، ويناهض فكرة وجود آلهة كثيرة تختلف وتتضارب أفعالها وهو وجود عالم واحد قد أحكمت صنعته . وأما الآية الأخيرة وهى قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » . فهى برهان على استحالة وجود إلهين أو عدة آلهة تتفق أفعالها ، بمعنى أن يكون فى استطاعة تلك الآلهة أن تخلق العالم . ولو أمكن ذلك لوجب أن تكون هذه الآلهة سواء فى الاستيلاء على العرش مما يؤدى إلى وجود عدد منها في مكان لايتسع إلا لواحد فقط من بينهم . وهكذا يؤكد لنا ابن رشد أن عقيدة تعدد الآلهة لا يمكن أن تنهض بنفسها ، لأنها تؤدى حتما إما إلى الاعتراف بعجز هذه الآلهة جميعها عن خلق العالم والاحتفاظ له بوجوده الذى قدرله ، وإما إلى التسليم بأن هذا العالم فاسد ، وهذا أمر مردود . « فكأنه قال لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسداً الآن ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب ألا يكون هناك إلا إله واحد . » (١)

فنى جملة القول يعتقد فيلسوف قرطبة أن عقيدة الوحدانية بديهية للعلماء والجمهور على حد سواء ، مع هذا الفارق وهو : أن العلماء هم الذين يقررون هذه البداهة بطريقة برهانية يقينية ، فى الوقت الذى يشعر بها العامة شعوراً فطريا إجماليا . وحقيقة يستطيع العلماء وحدهم فهم القياس الشرطى المتصل فهما صحيحا على خلاف الأشاعرة الذين

(١) منهج الأدلة : الطبعة الثانية — القاهرة — الخانجى ص ٥٣ .

وهموا عند ماحسبوه قياسا شرطيا منفصلا، وعندما انزلقوا من الدليل المنطق الحاسم إلى حجة جدلية معقدة . وهم وحدهم الذين يستطيعون تأويل آية العرش تأويلا عقليا يتناسب مع عظمته تعالى وقدرته وعدم مشابهته للحوادث أو المخلوقات . لقد وردت كلمة العرش فى القرآن الكريم لتثير وتفجأ خيال العامة ، ولتقرب إلى أذهانهم الغضة حقيقة عظمة الله ، بناء على مايعرفونه من أمرهم فى عالمهم الدنيوى . أما العلماء فلا يغفلون عن المعنى الدقيق الحقيقى لهذا النوع من المجاز ، فإن العرش معناه القدرة الإلهية التى تمتد إلى جميع الكائنات . وإذن فمثل هذا اللفظ لا يتضمن معنى الجسمية بالنسبة إلى الله تعالى ؛ لأن «العرش يقوم به ولا يقوم بالعرش . ولذلك قال تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما . »[١]

٢ — الصفات الإلهية

لقد كانت مشكلة الصفات الإلهية من المشاكل الكبرى التى فرقت بين مفكرى الإسلام ، وكانت موضع نقاش وصراع طويلين بين المتكلمين أنفسهم من أشاعرة ومعتزلة ، كما كانت مجال نزاع بين المتكلمين والفلاسفة . وكان لابن رشد فى هذه المسألة موقف خاص يعترف جوتييه فى كتابه الأخير عن فيلسوفنا [٢] بأنه موقف فذ يأتى فى المرتبة الثانية بعد موقفه فى محاولة التوفيق بين الدين والعقل، تلك المحاولة التى خصص لها كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » .

وقد اتفق المسلمون ، رغم اختلافهم فى بعض التفاصيل — اختلافاً لفظياً أكثر منه حقيقياً — على أن الذات الإلهية لما كانت لا تتضمن أى نوع من التركيب أو التعدد فإنه من المستحيل إذن أن يستطيع امرؤ تعريفها بالجنس والفصل ، أى أنه

---

(١) نفس المصدر ص ٥٠

(٢) ابن رشد طبعة سنة ١٩٤٨ ، باللغة الفرنسية ص ١٤٧

لا يمكن تعريفها تعريفاً تاماً على النحو الذى يقرره علماء المنطق عند ما يعرفون الإنسان مثلا بجنسه وهو الحيوانية وبالصفة التى تفصله عن غيره من الأنواع ، وهى النطق أو العقل . كذلك لا يمكن أن يوصف الله سبحانه بصفة تكون مشتركة بينه وبين غيره . ومعنى هذا أنه من المستحيل أن يندرج فى جنس من الأجناس . ولذا لم يكن أمام المفكرين المسلمين سوى أن يستخدموا نوعا آخر من التعريف ، وهو التعريف بالرسم، بأن قالوا مثلا إن الله ذات ، أوهو الوجود الأول، أو واجب الوجود بذاته، أو العلة الأولى . ويوجد هـذا التعريف لدى جميع الفلاسفة ولدى المتكلمين أيضاً .

وعلى الرغم من الاتفاق التام على التوحيد المطلق لدى المسلمين جميعاً فإننا نرى لديهم فروقاً يسيرة فى مسألة الصفات غلوا هم فى إبرازها ، ثم غلا المستشرقون من بعد فى اتخاذها سبيلا إلى التدليل على وجود فروق عميقة بين الفرق الإسلامية . حقاً وجد فى صدر الإسلام جماعة يعترفون بعدد لابأس به من الصفات الإلهية التى تشبه صفات الإنسان كإثبات اليدين والوجه . وقد خلط جوتييه عند ما اتخذ ذلك دليلا للقول بأن جميع المسلمين فى صدر الإسلام كانوا من المشبهة ، أى من هؤلاء الذين يرفضون تأويل الآيات التى قد توهم التجسيم. أما المعتزلة، وهم أكثر الناس سعياً وراء الأدلة العقلية ، فقد نفوا الصفات الإيجابية ، وقالوا بأن الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن إنما هى اعتبارات ذهنية ، وإن الصفة الإلهية بمعنى الكلمة هى القدم ، وإن الاعتراف بصفات قديمة معناه الاعتراف بما نهى الإسلام عنه ، وهو تعدد القدماء أو تعدد الآلهة ،على نحو ماوقع فيها النصارى عند مافرقوا بين الصفات التى يطلقون عليها اسم الأقانيم ، وهي صفات العلم والوجود والحياة . فالله فى رأي المعتزلة وحدة مطلقة لاتقبل انقساماً، ولا توصف بصفات تشعر بالتعدد أو التركيب. أما الأشاعرة فقد لجأوا إلى حل وسط بين رأى أهل الظاهر أو الحشوية وبين رأى المعتزلة الذين يصفهم بعضهم بأنهم من المعطلة ، أى من الذين ينكرون الصفات الإلهية . وهـذا

الموقف الذى ارتضاه الأشعرية هو أنهم يثبتون الصفات الإيجابية ، ويقولون إنها قائمة بالذات فى الوقت الذى يعترفون فيه كغيرهم من المعتزلة وأهل الظاهر بالوحدة المطلقة . فهم يقولون بصفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة ويحظرون البحث فى علاقة هذه الصفات بالذات الالهية . أما موقف الفلاسفة فهو قريب من موقف المعتزلة. فهم يبدأون بالقول بأن الله ذات غير مركبة ، وأن الاعتراف بوجود صفات إيجابية مستقلة يؤدى إلى الاعتراف بالتعدد ، وهذا يتنافى مع وحدانية الله تعالى . فالله إذن وجود محض ، وهو واجب الوجود لذاته .

هـذا هو مجمل آراء المسلمين قبل ابن رشد فى مسألة الصفات الإلهية وسوف نعود إلى هذه المسألة بالتفصيل فيما بعد . ويكفى أن نشير هنا إلى أن فيلسوف قرطبة كان أصرح هؤلاء المفكرين جميعاً فى الاعتماد على حقيقة إسلامية كبرى وهى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ؛ إذ يرى أنه لا يمكن معرفة الصفات الإلهية إلا بإحدى طريقتين هما: طريقة التشبيه وطريقة التنزيه . وهذا هو نفس الرأى الذى أخذه عنه كبير مفكرى المسيحيين فى العصور الوسطى توماس الأكوينى ونسبه إلى نفسه فيما نسب . أما الطريقة الأولى فهى التى تستخدم فى إثبات بعض الصفات الايجابية إلى الله تعالى ، وهي الصفات التى تعد كمالا فى مخلوقاته ؛ إذ كيف ننكر وجود مثل هذه الصفات عنده إذا كان سبحانه مصدراً وسبباً فى وجودها عند غيره؟ وتفضى الطريقة الثانية إلى تقرير مخالفته تعالى للحوادث من أوجه النقص التى تنطوى عليها ؛ ولهذا سميت بطريقة التنزيه .

وقد كانت صفة العلم هى أولى الصفات الإيجابية التى عرض ابن رشد لتقريرها . فاستخدم فى إثباتها لله كلا من الطريقتين السابقتين ، أى ليقرر وجودها أولا ثم لينفى عن الله أوجه النقص فى العلم الإنسانى . ذلك أننا نعلم أن هـذه الصفة تعتبر كمالا لدى الإنسان ؛ ولما كان الله سبحانه هو الوجود المطلق الكامل الذى لا يدانيه فى كماله أي وجود آخر فمن الضرورى أن يتصف بالعلم . ولـكنه ينبغى أن ينسب

إليه علم أسمى من علم الإنسان ومن نوع آخر مخالف له كل المخالفة . فعلم الإنسان ليس إلا علماً نسبياً ؛ لأنه يكتسب على مراحل ، فيبدأ بالإحساسات ثم ينتقل إلى الإدراكات الحسية ومنها إلى التصور والخيال ؛ ومن الصور الخيالية الجزئية تنتزع أو تجرد المعاني الكلية . وقد تستخدم هذه المعاني الكلية بدورها فى استنباط بعض المعاني الجزئية. غير أنها تؤدى مع ذلك إلى نتائج ناقصة أوخاطئة. وليست هذه القضية الأخيرة فى حاجة إلى برهان؛ لأننا نرى أن العلم يتقدم مع الزمن ، وأن بعض الآراء التى كان يظن أنها صادقة قد بدت خاطئة مناقضة لما يقضى به العقل الذي شب عن الطوق . ونقول فى جملة الأمر إنه علم ناقص فى جوهره ، ويرجع نقصه إلى أنه يتخذ المدركات الحسية نقطة بدءله ، لكى ينتقل منها إلى المعانى العقلية المجردة . ولما كانت نقطة البدء مضطربة ونسبية وتختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد فمن الطبيعى بعد ذلك أن تكون نتائجها مضطربة ونسبية أيضاً . وليس ذلك شأن العلم الإلهى ، فهو برىء من كل ضروب النقص التى نجدها فى علم الإنسان . فمن الضرورى إذن أن يستخدم الفلاسفة طريقة التنزيه حتى يفرقوا بين هذين العلمين . وهذا ما حاول تحقيقه بعض فلاسفة العصر القديم من أمثال أرسطو الذى لما أراد تنزيه علم الله عن نقائص علم البشر انتهى بأن عدّه جاهلا . وتفصيل الأمر هنا هو أن ذلك الفيلسوف الإغريقى كان يرى إن الإله عقل محض ، أى مجرد من كل مادة . ولما كان هذا الإله عقلا محضاً وجب أن يكون عاقلا ، وأن ينصب تفكيره على موضوع معين . ولكن ليس من الممكن أن ينصب تفكيره على شىء خارج عن ذاته ؛ لأن كل ما عداه ينطوى على النقص . ومعنى ذلك أن أرسطو كان يرى أنه من الأفضل لإلهه ألا يرى الأشياء الناقصة على أن يراها . ويتبين لنا من هذا أنه يصف إلهه بأنه غريب عن العالم وجاهل به . ومن الأكيد أن هذه نقطة ضعف فى مذهبه لأنه يصف الإله بأنه عقل وغاية فى الكمال ثم ينتهى بأن يجعله جاهلا وعاجزاً إذا كان الأمر خاصاً بصلته

بالعالم . فهو يجرده كما ترى من القدرة والإرادة والحكمة ، ولو قال إن الله هو العلة الأولى وإنه يخلق العالم عن علم وإرادة لاستطاع أن يثبت له القدرة والعلم وأن ينزهه فى الوقت نفسه عما تحتوى عليه مخلوقاته من نقص ، على نحو ما سيفعل أكبر شراحه فيما بعد .

ولا ريب فى أن فكرة الإسلام تعتبر على طرفى نقيض مع فكرة أرسطو . فالله تعالى يقول فى كتابه الكريم : « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين . » [1] ويقول : « وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين . » [2] كذلك قال تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم مافى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » [3] ، وقال : « ألم تر أن الله يعلم مافى السموات ومافى الأرض ما يكون من نجوى ثلثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شئ عليم . » [4]

ويقول جوتييه الذى يعترف بورود هذه الآيات وغيرها فى القرآن بأن فلاسفة المسلمين ظلوا متشبعين بروح دينهم وإن كانوا يدينون بثقافتهم للاغريق . لكن هذا لا يحول ـ فى رأينا ـ دون أن يكون بعضهم ، من أمثال الفارابى وابن سينا ، شديد التأثر بفلسفة أرسطو مما أدى إلى نشأة تلك المشكلة الكبرى فى تفكير

---

(١) سورة يونس آية ٦١ .
(٢) سورة سبأ آية ٣ .
(٣) سورة الأنعام آية ٥٩ .
(٤) سورة المجادلة آية ٧ .

المسلمين ، ونعنى بها مشكلة العلم الكلي أو الجزئى . فإن الفارابي وابن سينا تابعا أرسطو فى قوله إن الله عقل محض ، وإنه لا يدرك إلا ذاته . ثم حاولا أن يوفقا بين هذا الرأى وبين ما جاء به الدين ، فقالا إن معرفة الله لذاته سبب فى وجود كل شىء لأنه إذا أدرك ذاته فاض عنه عقل أول وهذا العقل يدرك ذاته ويدرك المصدر الذى فاض عنه؛ ويؤدى هذا الإدراك المزدوج إلى نشأة عقل ثان وجسم فلك ونفس سماوية إلى آخر ما جاءت به نظرية الفيض لدى المسلمين ، تلك النظرية التى تعد سبة فى تاريخ تفكيرهم ، والتى نقلوها عن أفلوطين . ومهما يكن من شىء فإن هذه النظرية تجعل علم الله سبحانه أقل من علم مخلوقاته ؛ لأنه يعلم ذاته فقط ، أما العقول التى تفيض منه فإنها تعلم ذاتها والمصدر الذى فاضت عنه .

وقد رأى ابن سينا مدى مجافاة هذه النظرية لروح الاسلام فقال مخففا من حدتها : إن الله يعلم الأشياء الجزئية بعلم كلىّ ، أي أنه يعلم القوانين العامة فقط ، دون أن يتعلق علمه سبحانه بكل حادثة جزئية على حدة . وقد أراد تبرير هذا الرأى الغريب فقال : إن علمه تعالى لا يمكن أن يتعلق بالأمور الحادثة لأن كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث كذلك . وليس بعجيب بعد هذا الخلط أن نرى الإمام الغزالى يتخذ مسألة العلم الالهى لدى فلاسفة المسلمين سبيلا إلى الحكم بتكفيرهم ورميهم بالخروج عن مبادىء الإسلام ، تلك المبادىء التى تقرر وتؤكد خير تأكيد أن الله قد أحاط بكل شىء علما .

تلك هى مشكلة العلم الإلهى كما وصلت إلى علم ابن رشد؛ فسلك فى حلها مسلكا فريداً عندما بين أنها مشكلة مزعومة لأن الفلاسفة السابقين لم يفرقوا تفرقة حاسمة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، أى لم يستخدموا طريقة التنزيه على النحو الذى كان ينبغى لهم أن يفعلوه . ولما لم يفطنوا إلى ضرورة هذه التفرقة أخذوا يطبقون على العلم الأول بعض أوصاف العلم الثانى مما زاد المشكلة غموضاً وأدى إلى اضطراب تفكيرهم فيها . كذلك لم يكن المتكلمون أسعد حظاً من الفلاسفة ، فقد أرادوا تنزيه علم الله

عن الحدوث فقالوا إن الله يعلم الأشياء التى يخلقها علماً قديماً . وهذا حق لكن عرضه على النحو الذى تبعه الأشاعرة ربما قاد العامة إلى الخطأ ، وإلى البدعة تبعاً لذلك . والسبب فى هذا هو أن هؤلاء المتكلمين إذا كانوا يقولون من جانب بأن علم الله للأشياء الحادثة قديم فإنهم يقولون من جانب آخر بأن مايقارن الحوادث فهو حادث مثلها . وإذا جمع الرجل العامى بين هاتين المقدمتين فلربما غلب على ظنه حدوث علم الله ، أو بدا له فى الأقل أن هناك تناقضاً بين هذين الرأيين . وإذا اضطرب فى فهم آرائهم فله العذر كل العذر لأن المتكلمين لم يحرصوا على التفرقة له بين علم الله وعلم الإنسان مما قد يدعوه إلى اعتقاد أن العلم الأول يتغير بتغير الموضوع الذى ينصب عليه ، أى أن علمه بالشىء قبل حدوثه يختلف عن علمه به وقت حدوثه أو بعد حدوثه . وقد خفى على الأشاعرة أن فكرة تقسيم الزمن إلى ماض وحاضر ومستقبل إنما هى أكثر مناسبة لعلم الإنسان الناقص ، وأنها لا تنطبق على علمه تعالى .

وإذن يبدو مسلك المتكلمين هنا فى مظهر البدعة . وهذا هو السبب الذى من أجله يتهمهم ابن رشد بأنهم مبتدعون ؛ بل مضلون أيضاً لأنهم يصرحون للعامة بنظريتهم هذه التى توشك أن تقود إلى البدعة والضلال . فمن الواجب ألا يصرح للجمهور بأن علم الله قديم أوحادث ، وإنما ينبغى أن يقال لهم إنه لاسبيل إلى المقارنة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . « فإذن الواجب أن نقر هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات . . . لا بعلم حديث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة فى الإسلام » . أما العلماء فإنهم يعرفون حق المعرفة ، وعن طريق البرهان ، أن علمه تعالى قديم لأنه لا يخضع للزمن ؛ إذ الماضى والحاضر والمستقبل كلها سواء بالنسبة إليه ، كأنما جمع الزمان فى لحظة واحدة فانكشف للخالق كل ما يخلق دون حاجة إلى تجدد علمه ، كما يحدث للانسان الذى يعلم أشياء كان يجهلها .

وحقيقة ليست مشكلة العلم الإلهى ، كما وضعها الفلاسفة وكما حاول المتكلمون حلها ، إلا مشكلة أسىء وضعها ؛ إذ كيف يجوز للانسان أن يتساءل إذا كان علم الله خاصاً

أم عاماً وإذا كان قديماً أم حادثاً مادام هذا العلم يختلف اختلافاً جوهرياً عن علم الإنسان ، لأنه السبب فى وجود كل شىء ، بينما نرى العلم الآخر مسبب عن وجود الأشياء ؟ فبأى حق ومنطق نقارن بين علمين بينهما هذا التضاد التام ؟ إن القول بأن العلم الإلهى لا يوصف بالعموم ولا بالخصوص معناه إنه لا سبيل إلى المقارنة بينه وبين علم الإنسان . وإذا لم يكن بد من وصف العلم الإلهى بإحدى هاتين الصفتين كان الوصف الوحيد الذى يتناسب مع كمال هذا العلم هو أن نقول إنه أشبه بالعلم الخاص أى المعرفة التى تتعلق بإدراك الأمور الجزئية ، لا المعرفة العامة . وإنما كان ذلك أولى لأن علمه تعالى لا ينتقل من الجزئيات إلى الكليات شيئاً فشيئاً . وكيف يتخيل بعضهم أن الله يدرك القوانين العامة فقط وهو يقول : «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» ؟ لقد كان يكفى فى رد ماقد يعرض للجمهور من شبهة فى هذا الموضع أن يقال له إنه من الواجب تنزيه علم الله عن كل ما يعد نقصاً فى علم الإنسان

تلك هى فكرة ابن رشد فى العلم الإلهى ، وهى نفس الفكرة التى قررها توماس الأكوينى فى العالم المسيحى عندما جعل فلسفة ابن رشد الدينية أهم مصدر يعتمد عليه . وقد بينا فيما مضى كيف انتقلت إليه آراء فيلسوف قرطبة فى هذه المسألة بصفة خاصة عن طريق أحد رجال الدومنيكان فى القرن الثالث عشر[١]. ونقول هنا إن توماس قلد ابن رشد أيضا فى الاعتماد على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة لكى يجد حلا مناسبا لمشكلة العلم الإلهى : أيوصف بالعموم أم بالخصوص ، بالقدم أم بالحدوث ؟ ومن العجب العجاب أن الحل كان متفقاً تمام الاتفاق مع أن التفرقة بين العالمين التى تعتبر أساساً لذلك الحل أكثر قبولا فى الإسلام منها فى المسيحية ، وذلك بناء على ما يسلم به المسلمون والمسيحيون على حد سواء . ومما يدعو إلى العجب أكثر مما عجبنا أن توماس الأكوينى يتظاهر بأنه ينقد آراء ابن رشد ويهدمها ويبرهن على فسادها ويزعم أن فيلسوفنا كان ينكر علم الله للجزئيات.

(١) أنظر صفحة ٤٠

وحسبنا فى الرد على هذه الأباطيل أن ندع الحديث لابن رشد نفسه حيث يقول : « فإذاً العلم القديم [علمه سبحانه] يتعلق بالوجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث [علم الإنسان] . . . وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به . . . فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه . »

***

وقد سلك أبو الوليد نفس المسلك السابق فى إثبات صفة الإرادة لله تعالى . فأشار أولا إلى خطأ الأشاعرة فى تحديد هذه الصفة عندما اعتمدوا على طريقة التشبيه وحدها ، فجعلوا الإرادة نوعاً من الاختيار بين الضدين أو المتشابهين مما يوهم النقص فيها . ثم بين هذا الفيلسوف أن الإرادة الإلهية لا تشبه إرادة الإنسان فى شىء ، بمعنى أنه إذا نسبنا هذه الصفة إلى الله وإلى الإنسان وجب ألا يغيب عن خاطرنا أن نسبتها فى كلتا الحالتين ليست واحدة ؛ بل لا بد من تنزيه إرادة الله تعالى عن التردد والنقص اللذين تنطوى عليهما إرادة الإنسان . وليس معنى أن إرادة الله لاتتردد بين أمرين أنها تشبه الضرورة التى تتسم بها الظواهر الطبيعية ؛ فإن ضرورة الطبيعة عمياء بينما إرادته تعالى غاية فى الحكمة والتدبير . وحقيقه يسوّى ابن رشد بين الإرادة والعلم فى حقه تعالى ، ويقول ليس للانسان ذى الفكر المحدود أن يعرف كنه هاتين الصفتين إذ لوأراد معرفة حقيقتهما لوجب أن يعلم حقيقة الله أوّلا ، وهذا هو المستحيل بعينه .

وقد أساء كثير من مؤرخى الفلسفة فهم هذا الرأى وزعموا أن فيلسوفنا ينكر الإرادة الإلهية ، أو أنه يقول بأن الله يفعل الأشياء بالضرورة ؛ إذ لا يختار بين عدة أشياء ممكنة . وقد كان رينان أشهر هؤلاء الذين نسبوا هذه الفكرة الغريبة إلى ابن رشد،وهى نفس التهمة التى وجهها الغزالى من قبل إلى الفارابى وابن سينا . ويمكننا أن نزيد الأمر وضوحاً إذا ذكرنا أن مفكرى الإسلام قد انقسموا فى مسألة

الإرادة إلى فريقين . فالفريق الأول يضم المتكلمين والغزالي من ناحية ، ويشمل الفريق الثاني الفلاسفة ومعهم ابن رشد . أما رأى المتكلمين فيتلخص فى أن الإرادة الإلهية تشبه الإرادة الإنسانية فى الاختيار بين عدة أمور ممكنة ، ولها أن تختار أىّ هذه الممكنات دون تفرقة ، أى أنها مستقلة تماماً عن العلم . أما رأى الفلاسفة وهو الذى ارتضاه أبو الوليد فينحصر فى أن العلم والإرادة شئ واحد ، وأن الله سبحانه إنما يخلق شيئاً يريده لأنه يعلم أنه أفضل شئ يمكن إيجاده . وهذا الرأى شبيه برأى فيلسوف غربى هو « ليبنز » الذى يوصف مذهبه بأن مذهب تفاؤل ؛ لأنه يرى أنه ليس من الإمكان أن يوجد أحسن مما كان . وبديهى بعد ذلك أن أنصار مذهب من هذا القبيل لا يمكن أن يوصفوا بأنهم ينكرون الإرادة الإلهية . وكل ما هنالك هو أنهم يقررون أن هذه الإرادة أكمل وأسمى من أن تشبه إرادة الإنسان الناقصة ، تلك الإرادة التى تحاول اختيار أفضل الحلول الممكنة .

وقد أخذ ابن رشد على الأشاعرة أيضاً أنهم فصلوا القول فى الإرادة الإلهية على نحو لا يجدى ؛ بل بطريقة ربما أثارت الشبهات العويصة . فقد تساءلوا : هل يريد الله سبحانه الأشياء التى يخلقها بإرادة قديمة أم بإرادة حديثة . ثم برهنوا على استحالة نسبة الإرادة الحادثة إليه . ومع ذلك فقد رأينا فيما مضى أنهم يعجزون عن إثبات قدم الإرادة التى تتعلق بالأمور الحادثة ؛ إذ للمرء أن يتساءل: ما الذى دعا إلى وجود نتيجة الإرادة القديمة فى ذلك الوقت دون غيره . وهذا هو السبب الذى يدعو أبا الوليد إلى وصفهم بالإبتداع عندما يقول : « فأما أن يقال إنه مريد للأمور الحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشئ لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور . . . بل ينبغى أن يقال إنه مريد لكون الشىء وقت كونه وغير مريد لكونه فى غير كونه كما قال تعالى (إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فإنه ليس عند الجمهور ... شئ يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ماتوهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث حادث . » وهذا دخول فى مسائل جدلية لا تبدو

بمظهر البداهة فى نظر العامة من الناس ؛ وإنما تدعو من باب أولى إلى تسرب الشك فى قلوبهم . وقد كان من الممكن رفع هذه الشكوك دفعة واحدة لو سلك المتكلمون معهم مسلكا آخر ، وفرقوا لهم ، منذ أول الأمر ، بين عالم الغيب والشهادة ، وأفهموهم أن إرادة الله سبحانه لا تشبه إرادة الإنسان فى شئ ، وأنها لا تخضع لفكرة الزمن .

أما صفة الحياة فيعترف ابن رشد بأن الأشاعرة قد أصابوا فيها وجه الحق ؛ وذلك لأنه ليس من خلقه أن ينكر على خصومه ما يهتدون إليه من حقائق ؛ وإنما اهتدى المتكلمون هنا إلى الحقيقة لأن الحياة تعد شرطاً فى وجود العلم سواء أكان الأمر خاصاً بعالم الغيب أم بعالم الشهادة . ويترتب على ذلك أنه يجب على كل مسلم أن يصف الله بالحياة ؛ وأن ينزهه فى الوقت نفسه عن كل نقائص الحياة الإنسانية . وبالمثل تنسب إلى الله تعالى صفة الكلام . ويراد بالكلام هنا الفعل الإلهى الذى ينكشف به للأنبياء والرسل ما يريد الله أن يوحى به إليهم . وهذا الكشف له طرقه . فإما أن يكون بوساطة الألفاظ التي يخلقها الله فى نفس النبي . وإما عن طريق الملك ، أو دون وساطة ما ، ويكون الكلام ، فى هذه الحال الأخيرة ، كلاماً حقيقياً ، وهو ما اختص الله به موسى عليه السلام ، فقال تبارك وتعالى « وكلم الله موسى تكليما » .

وقد اختلفت الأشاعرة والمعتزلة فى مسألة القرآن : أهو قديم أم مخلوق ؟ وكان اختلافهم هذا محنة شديدة فى تاريخ المسلمين . فقال الأشاعرة إن كلام الله قديم ، وقالت المعتزلة إنه مخلوق . والحق فى رأى ابن رشد ، أن كلا الرأيين بدعة ، وكان أحرى بالمؤمنين جميعا ألا يثيروا مثل هذه الشبهات التى تضطرب لها عقول العامة . أما وقد وقع المحظور بالفعل فلا بد من رفعه . وهذا ما يقرره الفيلسوف القرطبي عندما يبين لنا أن كل طائفة من هاتين الطائفتين قد جمعت فى رأيها بين الصواب والخطأ ؛ لأنها لم تعتبر إلا جانباً واحداً من القرآن الكريم . ومعنى ذلك أن الأشاعرة نظرت إلى المعانى القرآنية ، وأهملت الألفاظ التى تعبر عن تلك المعانى .

أما المعتزلة فقد فعلت العكس . فإذا جمعنا بين الحق فى رأى كل منهما اهتدينا إلى حل سليم يتلخص فى أن المعانى قديمة ؛ لأنها ثبتت فى علم الله منذ الأزل . أما الألفاظ التى تعبر عنها فهى مخلوقة لله تعالى .

وقد فسر ابن رشد صفتا السمع والبصر عن طريق التشبيه والتنزيه أيضاً . فقال إن الله يبصر ويسمع كل شىء لأنه يحيط بكل شىء علماً . لكنه لا يسمع ولا يبصر بأعضاء حسية على غرار ما يفعل الإنسان ؛ إذ ليس الله بجسم ولا يستخدم أعضاء جسمية ، وإلا كان مشابهاً للحادث وحادثاً مثلها .

٣ — الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها

وتلك مشكلة أخرى قسمت المتكلمين فيما بينهم إلى فريقين متضادين يخطىء كل منهما الآخر ويكفره ، أو يصفه فى الأقل بالابتداع ومجافاة طريق الشرع . أما المعتزلة وهم الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل التوحيد فقد أرادوا أن يجنبوا المسلمين ما وقع فيه النصارى من تعدد الصفات . فإن أصحاب هذه الملة حاولوا تبرير عقيدة التثليث عندماقالوا بأن الأقانيم الثلاثة ،وهىالإله والإبن وروحالقدس عندهم، هى صفات قديمة تقوم كل صفة منها بذاتها وتؤلف وحدة هى الله سبحانه وتعالى عنذلك ، وهذه الصفات لديهم هىالوجود والعلم والحياة . فهذا إذن هوالدافع الذى حفز المعتزلة إلى نفى بعض الصفات الإلهية كالعلم والحياة والقدرة ، وقد قيل إن هذه الطائفة من المسلمين معطلةأى منكرة للصفات . لكن ينبغى لنا ألا نسارع إلىالتسليم بهذا الرأى فإننا نعتقد أنهم لا ينفون الصفات جملة ، وإنما يهدفون إلى نفى وجود شبه ما بين الإنسان واللهسبحانه ؛ ذلك أن صفات الإنسان تختلف فيما بينها كما تختلف عن ذاته ، بمعنى أن العلم غير الحياة ، والقدرة غير الإرادة ، والإرادة غير السمع ، وهذه الصفات وغيرها تختلف عن ذات الانسان وجوهره . أما صفات الله فليست

فى رأيهم شيئاً مخالفاً لذاته تعالى . وقداعتمد المعتزلة فى تقرير مذهبهم علىقوله تعالى : « ليس كمثله شىء » . وقد احتجوا لذلك ببعض البراهين كقولهم مثلا : إن العلم الإلهى إما أن يكون صفة أزلية كالذات وإما أن يكون صفة حادثة . فإذا كان صفة أزلية فكيف يمكن إذن أن تحل هذه الصفة فى الذات ؟ إذ لو حلت فيه لترتب على هذا وجود أزليين فى وقت واحد ، أى أن هذا القول يؤدى ، لا محالة ، إلى تعدد القدماء . أما إذا كانت حادثة ثم حلت فى الذات فذلك معناه أن القديم يقترن بالحوادث وما يقترن بالحوادث حادث مثلها ، وذلك أمرمستحيل فى حقه تعالى . ويمكن تكرار مثل هذا القول بالنسبة إلى بقية الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم، وهى الصفات التى يرى المعتزلة أنه لا يمكن أن تكون زائدة على الذات أو حادثة أو قديمة . فما معنى هذا الرأى ؟ إنهم يجدون أن تنزيه الله سبحانه عن مشابهة الحوادث يقتضى القول بأن الذات الإلهية هى علم وهى قدرة وهى إرادة وأن تعدد الصفات هنا ليس حقيقياً وإنما هو تعدداعتبارى ، لأن الإنسان لايتخيل الصفات الإلهية إلا على أساس نمط معروف عنده ، وهو الصفات الإنسانية .

أما الأشاعرة فيرون فى تلك المسألة رأياً مختلفاً جد الاختلاف ؛ فالصفات الإلهية فى نظرهم زائدة على الذات وقائمة بها فى الوقت نفسه على الرغم مما يبدوفى ذلك من التناقض . وإنما اضطروا إلى نفى قيام كل صفة بنفسها حتى يجتنبوا بطبيعة الحال ما وقع فيه النصارى . وإذن نجد الهدف مشتركا بينهم وبين المعتزلة لأنهم ينزهون الله عن كل صفات البشر . ولم يخرج على إجماع المسلمين فى هذه المسألة سوى طائفة لا خطر لها ولاشأن، وهمالرافضة الذين قالوا إن الله جسم ذو هيئة وصورة ويتحرك ، وسوى طائفة المشبهة التى أخذت بعض الآيات على حرفيتها فنسبت لله سبحانه يداً ووجهاً ، وقالت إنه يستوى علىالعرش حقيقة . ولكن عامة المسلمين ، فيما عدا هؤلاء السذج يجمعون على أن هناك هوة سحيقة بين عالم الغيب والشهادة . ومن ثم نجد من جانبنا أن الخلاف بين المتكلمين فى مسألة نسبة الصفات إلى الذات ليس جوهرياً ،

ولا يتجاوز أن يكون نوعا من التعمق فى البحث على نحو لا جدوى فيه ما دام الفريقان يتفقان فى الأصل وهو مخالفة الخالق لخلقه . كذلك ليس بصحيح ما زعمه بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية فى عصرنا الراهن من أن المعتزلة أخذوا فكرتهم فى الصفات الإلهية عن أرسطو ما دام الأساس الأول والأخير لديهم هو الرجوع إلى الآية الكريمة سالفة الذكر ، وما دام جمهور المسلمين يؤمن بأن لا سبيل إلى الشبه بين الله وبين أى شىء من صنعه وخلقه .

وقد ذهب فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا رأياً قريباً مما ذهب إليه المعتزلة . فالفارابى يقرر مثلا أن الصفات ليست زائدة على الذات أو مستقلة عنها ، وإنما هى عين الذات وهى اعتبارات ذهنية . ومع ذلك فقد انحرف الفارابى عن الروح العامة للتفكير الإسلامى عند ما أراد تحديد طبيعة الذات الالهية . وكان يكفيه أن يعترف كبقية المسلمين أن هناك هوة فاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . لكنه آثر أن يتبع أرسطو فيؤكد على غرار هذا الفيلسوف اليونانى أن الله عقل محض وأنه يفكر فى ذاته وهذا هو ما عبر عنه بأن الله عقل وعاقل ومعقول . وقد كانت هذه الفكرة أساساً بنى عليه أبو نصر تفسيره لكيفية صدور الأشياء عن الله سبحانه بطريق الفيض مما لا مجال للحديث عنه فى هذا المقام .

أما ابن رشد فيرى أن الصفات التى وردت فى القرآن على أنها أسماء لله أو صفات ذاتية أو صفات أفعال لا يمكن أن توهم تعدداً فى الذات الإلهية بحال ما ، والسبب فى ذلك أنها تفضى دائماً إلى نفى صنوف النقص ، أو تدل على وجود صلة محددة بين الخالق والمخلوق . وينتهى أبو الوليد من ذلك إلى القول بأنه لا فارق بينها وبين الذات ، وبأن هذا هو ما كان يريده الفلاسفة عندما خالفوا رأى الأشاعرة ، فهم لا ينكرون تعدد صفات السلب ، ولا ينفون وجود علاقات مختلفة بين الله وعباده . فمثلا يسمي الله سبحانه بأنه الأول إشارة إلى أن وجود الكائنات يأتى بسببه لأنه هو العلة فى وجودها . وإذن تدل صفة الأول على وجود

صلة بين العلة ونتائجها . أما صفة القدم فتدل على نفى وجود سابق له ؛ بينما تعبر صفة البقاء على نفى انقطاع وجوده . ويمكن تفسير قولهم إنه وجود ضرورى بأنه ليس له سبب سابق له . أما قولهم بأنه عقل فالمراد به أنه مجرد من المادة ، أى ليس جسماً ولا حالا فى جسم . كذلك يفسر العلم والإرادة بأن الله لا يجهل ما يخلق ولا يحدث عنه شىء قسرا . وهكذا تنتهى كل الصفات إلى الذات .

وإنما جاء الخلط فى هذه المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة من أنهم غفلوا عن أمر هام جدا وهو ضرورة الاعتماد هنا على التفرقة بين عالم الغيب والشهادة على النحو الذى ينبغى أن يكون . فمثلا يرى ابن رشد أنه لا يمكن قبول رأى الأشاعرة ، فضلا عن الدفاع عنه ، لأن الموجود الذى يوصف بصفات زائدة على ذاته يشبه النفس الإنسانية ضرورة ؛ فإن هذه الذات غير جسم ، وهى توصف بالحياة والعلم والمعرفة والقدرة والكلام والسمع والبصر . وعلى هذا النحو يفضى رأى الأشاعرة ، رغما عنهم وبناء على مبدأ المقارنة بين الله والإنسان ، إلى القول بوجود مبدأ للوجود يشبه أن يكون نفسا كلية تحل فى الكون . لكن ليس الله سبحانه نفسا بل هو فى نظر ابن رشد عقل محض ، أى مجرد عن كل مادة . وقد ارتضى الأشاعرة وجهة نظرة مضادة لرأى الفلاسفة ، كما يفهمه فيلسوف قرطبة ، لأنهم عجزوا عن التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب والشهادة . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ضعف مذهبهم يرجع إلى أنهم جهلوا تلك الحقيقة وهى أن صفات العلم والحياة والقدرة وبقية الصفات الأخرى لا تنسب إلى الله وإلى الإنسان إلا باشتراك الاسم ، فإذا قال إنسان بتعدد صفات الله فذلك لأن عقله يقصر عن معرفة حقيقة الذات الإلهية وحقيقة صفاتها ؛ إذ لو علم حقيقة صفة من صفاته كالعلم مثلا لكان عالماً مثله ، أو لكان الإله كما يقول ابن رشد إنساناً أزلياً !

ومن جانب آخر لا يرضى فيلسوفنا وجهة نظر الأشاعرة لنفسه رأياً ؛ لأنها لا تتفق ، فى ظنه ، مع الشرع ، ولأنها توشك أن تقود الجمهور إلى البدعة والشك .

والمقصود بالجمهور هنا هؤلاء الذين يعجزون عن معرفة البراهين العقلية . وحقيقة لوقلنا للرجل العامى إن الصفات زائدة على الذات الإلهية فلربما خيل إليه أن الله جسم . ومع أن الأشعرية يثيرون مثل هذه الشبهة التى تناقض العقائد الإسلامية مناقضة الظلمة لوضح النهار فإنهم لا يستطيعون البرهنة على أن الله ليس بجسم . ومن ثم قد ينبث الشك فى نفس من يرى رأيهم فى الصفات الإلهية .

وليس فيلسوف قرطبة أكثر إبقاء على المعتزلة منه على الأشاعرة ؛ فإن هؤلاء أيضاً ، وإن رأوا رأياً قريباً من الصواب ، فإنهم لا يعلمون كيف ينبغى لهم أن يفرقوا بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية . هذا إلى أن حججهم جدلية ومعقدة وتوشك أن تقود الجمهور إلى التعطيل ، أى إلى تجريد الله سبحانه من صفاته ، وتلك بدعة كبرى .

وفى جملة القول لم يصب كل من هذين الفريقين الحقيقة فى هذه المسألة . وليس هناك من يدرك الصفات الإلهية سوى أهل العلم والبرهان ، فهؤلاء وحدهم هم الذين يعلمون ، كما يقول ابن رشد ، أن الصفات الإلهية التى تبدو متعددة من وجهة نظرنا الإنسانية ليست كذلك فى حقيقة الأمر بالنسبة إلى الله تعالى .

وهنا يجد ابن رشد نفسه أمام مشكلة يجب عليه أن يبت فيها برأى قاطع ، أيجب التصريح بحقيقة الصفات الإلهية للعامه أم الأولى بنا أن نردهم عن البحث فى أمرها ؟ لقد رأى من قبل النتائج التى ترتبت على مسلك الأشاعرة والمعتزلة عند ما أشركوا جمهور المسلمين فى نقاشهم الجدلى ، وعلم كيف كان اختلاف هاتين الطائفتين منبعاً لشرور لا حصر لها . ولذا لا يتردد فى الإجابة بالسلب ؛ إذ ينبغى أن يصرف الجمهور عن مثل هذه الشبه ، وأولى به أن يؤمن بظاهر الشرع « فإذن الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . » ومعنى هذا أن من واجب المؤمن الذى لا يشتغل بالعلم ولا بالجدل

فى العقائد أن يقول بتعدد الصفات الإلهية . وهذا يفسر لنا لماذا احتوى القرآن على صفات عديدة لله ؟ إذ لما كان هذا الدين يتجه إلى الناس كافة فإنه لا يكلفهم من أمرهم عنتاً ، ولا يطلب إليهم الإيمان إلا بما تطيقه الغالبية الكبرى منهم . فكيف له إذن أن يفصل أمر الصفات على النحو الذى فعله الأشاعرة والمعتزلة ، إذا كانت جمهرة المسلمين تعجز عن تتبع هاتين الطائفتين فى المسالك والشعاب الوعرة التى قادها الجدل واللجج إليها ؟

ذلك هو رأى أبو الوليد بن رشد ، وهو هذا الرأى الذى اقتبسه توماس الأكوينى فيما اقتبس عندما قرر أن الصفات الإلهية لا يمكن إلا أن تعبر عن حقيقة واحدة أو ذات لا تعدد فيها . أما تلك الصفات العديدة التى ينسبها المرء إلى الله سبحانه فإنها لا تعدو أن تكون وجهة نظر إنسانية .

وقد استطاع توماس الأكوينى أن يدعى هذه الوجهة من النظر لنفسه ، كما استطاع ، هو وكثير من المسيحيين من قبله ومن بعده ، أن ينسب إلى فيلسوف قرطبة نظرية صوفية كان أبعد الناس عن الإيمان بها . فهم يقولون إن هذا الفيلسوف كان يعتقد إمكان رؤية الإنسان لحقيقة الله فى هذه الحياة الدنيا أو الاتحاد به ، على غرار ما يقول أصحاب الهوس الصوفى . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذه التهمة قد بلغت من الشناعة ومن سوء القصد مبلغاً لا يكاد يبلغه الخيال الجامح المريض . ولنا أن نتساءل إذا ما كان خصوم ابن رشد أو تلاميذه الأدعياء من الأوروبيين يخرقون بما لا يعرفون ، ويرمون غيرهم بما هو فيهم أصيل ودفين ؟ ومن العجب أن يكون توماس الأكوينى أحد هؤلاء الذين يوجهون إليه هذه التهمة البشعة ، ذلك أن هذا المفكر المسيحى الذى اعتاد قومه أن يسموه بالدكتور الملائكى آخر من يستطيع توجيه هذه الفرية إلى أستاذه ومنبع آرائه ومصدر شهرته ! فإن ابن رشد عندما يقرر ويؤكد أننا لا نستطيع معرفة الصفات الإلهية إلا عن طريق التشبيه أو طريق التنزيه فإنه يريد بذلك أن الذات الإلهية لا يمكن أن تكون موضع معرفة

أو رؤية لعينى إنسان ، أفليس بعجيب إذن ؟ بل أليس مما يثير الاشمئزاز والاستهجان حقيقة، أن يأتى توماس الأكوينى فيدعى لنفسه هذا الرأى ، ثم يزعم متجنياً أن ابن رشد كان من أنصار التصوف ، وأنه كان يؤمن بالاتحاد الصوفى مع الله سبحانه؟ فهل يظن أن الشارح الأكبر قد بلغ من فدامة العقل وبلادة الذهن وكلال الطبع حداً يقول معه إن الإنسان لا يعلم صفات الله إلا عن طريق التشبيه والتنزيه، ثم يقول فى الوقت نفسه ، ودون أن يفطن إلى هذا التناقض الذى يفجأ البداهة : إن الإنسان يستطيع رؤية الله والاتحاد به ؟ وكيف لنا أن ندافع عن فيلسوفنا فى هذا الموضع إذا كان قد دافع عن نفسه من قبل بأبلغ عبارة وأقوى بيان فقال : « وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر إليه بالعقل ، هى حال الأبصار عند النظر إلى الشمس ؛ بل حال عيون الخفافيش » — نقول ليس لنا أن ندافع عنه أمام مثل هذه الفرية التى يعد التصدى للرد عليها هواناً وصغاراً لا يليق بمن يريد الدفاع عن رجل فى عظمة ابن رشد وتواضعه .

الفصل السابع

مخالفته تعالى للحوادث

إن السبب فى كثير من الخلاف بين الطوائف الإسلامية فى مسألة الصفات الإلهية يرجع ، كما سبق أن أشرنا إلى أنهم لم يضعوا نصب أعينهم ضرورة التفرقة بين عالم الغيب والشهادة ، وهى تلك التفرقة التي تعد من الأسس والمبادىء الأولى فى الإسلام . وهذه التفرقة هى التى يعرفها الناس جميعاً بتنزيه الله عن مشابهته للحوادث . وقد قررها القرآن الكريم بصورة واضحة فى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ثم فسرها بقوله عز وجل : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » .

حقاً إن هناك صفات مشتركة بين الخالق والمخلوق لأنها تعد صفات كمال عند الثانى ، وهذا هو شأن صفات العلم والحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر . وطبيعى أنه يجب علينا أن نثبتها لله تعالى ، وإلا لترتب على نفيها أننا نجرده مما يعد كمالا فى خلقه . ومع ذلك فيجب أن توجد لله سبحانه على نحو يختلف عما توجد عليه لدى الإنسان ، أى أنه من الضرورى أن ننفى المماثلة بين الخالق والمخلوق حتى فى هذه الحال التى تشترك فيها صفاتهما ، بمعنى أن صفات الإنسان إذا وجدت لدى الله فيجب « أن توجد فيه . . . على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل . »

أما صفات النقص فى الإنسان فلا يعقل أن تكون موجودة لله سبحانه ، مثال ذلك صفات الموت الذى يخترم الصغير والكبير ، ويضع حداً للقدرة ، ويقطع السبيل أمام أنبل القاصد ؛ وكالسهو الذى يعيب إدراكاتنا وملكاتنا ، وكالخطأ والنسيان . فمثل هذه الصفات لا يجوز أن تنسب إلى الحى القيوم الذى لا يغفل عن خلقه وعن عباده . وقد كان القرآن الكريم صريحاً فى نفى هذه النقائص عن الله لأن كل إنسان عنده قدر يسير من صحة الحكم يعلم يقيناً أن معبوداً يموت أو ينسى أو يخطىء

لا يجدر به أن يكون إلهاً . وقد وردت فى نفى تلك الصفات آيات كثيرة منها قوله تعالى: «وتوكل على الحى الذى لايموت.»[١]، وقوله « لاتأخذه سنة ولا نوم.»[٢] وقوله : « قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى .» [٣]

وهناك صفات نقص لا تبدو كذلك فى الوهلة الأولى . وهذه هى التى وردت فيها آيات تعد من الآيات المتشابهة . وقد اختلفت آراء المسلمين فى تفسيرها: فبعضهم نفاها عن الله سبحانه ، وبعضهم لم يجدها صفات نقص فأثبتها له تعالى . وأظهر ما يكون هـذا الخلاف فى مسائل ثلاث ، وهى مسألة الجسمية ، والجهة، والرؤية . وسنذكر كلمة مختصرة عن كل مسألة من هذه المسائل ، وسنعرض رأى أبي الوليد ابن رشد فيها .

١ — الجسمية

لما كنا لا نستطيع معرفة الله أو تحديد صفاته إلا إذا سلكنا طريقة التشبيه أو طريقة التنزيه فمن واجب العلماء أن يعترفوا بأنه لا يليق بالإله أن يكون جسما ، على نحو ما نراه من مخلوقاته. غير أننا إذا رجعنا إلى الشرع وجدنا أنه يلتزم الصمت فى هذه المسألة فلا ينص صراحة على نفى الجسمية عنه تعالى . فما السبب فى ذلك ؟ إن العامة ، وهم الجمهرة الغالبة من الناس فى كل عصر وأمة ، لا يتصورون أنه من الممكن أن يوجد موجود غير جسمي ؛ إذ أن كل ما ليس بجسم يبدو فى نظرهم كأنه العدم سواء بسواء .وحقيقة لا يستطيع الرجل العادى أن يصرف النظر عن الشروط الحسية والمادية للموجودات ؛ لأنه لا يعلم الأشياء إلا عن طريق الحواس أو الخيال . ويختلف أمره فى ذلك تماماً عن العالم أو الحكيم الذى يجيد استخدام

(١) سورة الفرقان آية ٥٨ (٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ (٣) سورة طه آية ٥٢

النظر العقلى ، ويحسن استعمال البراهين المنطقية، فيصل إلى مرتبة يتصور فيهاوجود موجود ليس بجسم .

وإذا نحن تصفحنا آيات القرآن الكريم رأينا أنها لاتشير إلى نفى الجسمية ؛ بل ربما كانت أكثر ميلا وأشد قربا إلى إثباتها ؛ فهى تثبت كما نعلم لله يدا ووجها . وربما كان هذا هو السبب فى أن بعضهم يفهم من ورود هذه الآيات أن الجسمية إحدى الصفات التى يفضل فيها الله سبحانه عباده ومخلوقاته . وقد ذكر ابن رشد أن كثيراً من المسلمين يعتنقون هذا الرأى فيقولون بأن للخالق جسما لا يشبه بقية الأجسام ؛ وأن ابن حنبل وأتباعه من أصحاب هذا الرأى . ومع ذلك فالأحرى بنا ، — كما يقول أبو الوليد — أن نسلك مسلك الشرع نفسه ، وألا نسير على هدى هذه الجماعة التى تثبت الجسمية لله سبحانه ؛ بل نكتفى بألا نصرّح بنفيها أو إثباتها . فإذا سألنا الرجل العامى عن حقيقة الأمر: أسبحانه جسم أم غير جسم قلنا له : «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ثم نهيناه عن الإلحاح فى هذا السؤال لأن إدراك الحقيقة هنا ليس من الأمور البديهية أو القريبة إلى فهمه . والدليل على ذلك أن المتكلمين لما أرادوا البرهنة على أنه سبحانه ليس بجسم سلكوا مسلك الجدل فقالوا : ليس يمكن أن يكون جسما لأن كل جسم محدث . ولما أرادوا البرهنة على هذه القضية الأخيرة قالوا إن الأجسام تطرأ عليها أعراض مختلفة ، وهذه الأعراض حادثة لأنها توجد بعد أن لم تكن موجودة بالفعل . كذلك يعلم المرء من جانب آخر أن ما يقترن بالحوادث فهو حادث أيضا . تلك هى طريقتهم فى نفى الجسمية عنه تعالى ، وهى الطريقة التى وصفها فيلسوف قرطبة فيما مضى بأنها غير برهانية ولا شرعية .[1] ولو فرضنا أنها برهانية لما استطاع الجمهور تتبعها . هذا إلى أن قولهم بأن الصفات زائدة على الذات يتعارض مع برهانهم هذا ؛ لأن هذا القول أقرب إلى إثبات الجسمية منه إلى نفيها ؛ فإن الإنسان — وهو ذو جسم — تختلف فيه الصفات عن الذات.

---

(١) انظر صفحة ٦٩ .

زد على ذلك أن التصريح بنفى الجسمية يفضى إلى شبهات تزعزع عقيدة الجمهور. فكيف للعامة أن توفق بين عدم جسميته وبين ما ورد فى القرآن من ذكر أحوال الحشر ورؤية الله يوم الحساب ، يوم يجيء ربك والملائكة صفا صفا ؟ وكيف لها أن تعترف بوجود الله إذا قيل لها إنه سبحانه لا يوجد خارج العالم ولا داخله ولا فى أعلاه أو فى أسفله ؟ وكيف يمكن أن تعتقد إمكان رؤيته تعالى فى اليوم الآخر ؟ وقد عرضت هذه الشبهة الأخيرة للمتكلمين فانقسموا فى طريقة التخلص منها . أما المعتزلة فقد كانوا أكثر منطقا مع أنفسهم ؛ لأنهم لما نفوا صفة الجسمية انكروا إمكان الرؤية التى تترتب عليها . أما الأشاعرة فقد أرادوا أن يجمعوا بين هذين الأمرين فى الوقت نفسه ، أى أنهم حرصوا على إنكار الجسمية وإثبات الرؤية فى آن واحد . ولما بدا لهم التوفيق بين هذين الأمرين عسيرا اضطروا إلى الاعتماد على بعض الحجج السوفسطائية التى سيشير إليها أبو الوليد فيما بعد.

ومن الشكوك التى يثيرها إنكار الجسمية أن هذا الإنكار يفضى أيضا إلى نفى الجهة بالنسبة إلى الله تعالى . وهذا يتعارض مع ما جرى به اعتقاد الناس عامة من أن الوحى يهبط على الرسل وأنه ينزل إليهم من السماء . وذلك ما يقرره القرآن الكريم بقوله تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة » . كما يتناقض مع الإيمان بأن الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها ، فقد قال تعالى : «تعرج الملائكة والروح إليه»؛ وبأن الله فى السماء فقد جاء فى القرآن : «أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور .» ومن المعلوم أن كل الشرائع أو الديانات الموحى بها تؤكد ، دون خلاف بينها ، أن الله فى السماء . وبالجملة لا يتفق إنكار الجسمية مع نصوص كثيرة كحديث نزول الله إلى السماء إلى الأرض فى كل ليلة ، وغير ذلك من الآيات والأحاديث .

ولذا يرى ابن رشد أن من واجب العلماء ألا يخرجوا عما رسمه لهم كتاب الله ، بمعنى أنه ليس من شأنهم أن يصرحوا للجمهور بنفى هذه الصفة ، على غرار ما فعل الأشاعرة والمعتزلة من قبل ، وإلا وقع المحظور بأن يتأول الناس كثيراً من الآيات

التى يجب عليهم أن يحملوها على ظاهرها . وبديهى أن تأويل هذه الآيات للجمهور ينتهى إلى تشويه الدين وتمزيقه وإلى افتراق أتباعه وتناحرهم . كذلك لا يحق للعالم أن يجيب العامة إذا ما سألوه عن حقيقة هذه الآيات بأنها من الآيات المتشابهة التى لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم لأن « هذا كله — كما يعترف ابن رشد — إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ماجناه على الشريعة . » ومن الأكيد أن الشرع لم يشأ التصريح بنفى الجسمية عنه سبحانه لأن ذلك يفوق مدارك العامة . والدليل على ذلك أنه لم يصرح لهم أيضا بنفى الجسمية عن النفس إذ قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » فإن الجمهور لا يستطيع أن يدرك أن النفس كائن روحى ، وأنها ليست بجسم وأنها مستقلة وقائمة بذاتها . وهذا هو السبب أيضاً فى أن النبى عليه الصلاة والسلام لم يشأ أن يردّ على الدجال الذى ادعى الربوبية لنفسه بأن يقول له : أنت جسم والله ليس بجسم ؛ وإنما اكتفى بأن نفى عن الله سبحانه بعض صفات النقص الظاهرة التى توجد لدى هذا الدجال فقال : إن ربكم ليس بأعور . فالبدعة كل البدعة هى أن تفتح على الجمهور بابا ينبغى أن يظل مغلقاً ، وأن تثير لديه جدلا وقلقا ما كان أغناه عنهما ، وذلك عندما تفصل له القول فى أن الله جسم أو غير جسم ؟

أما إذا ألحّ الجمهور بعد ذلك كله لكى يهتدى إلى حقيقة الأمر : الله جسم أم غير جسم ، وإذا أصرّ على إلحاحه بعد ما وقع من النقاش والخلاف بين الفرق الإسلامية فليس لنا أن نجيبه إلا بما سبق أن وصف الله به نفسه ، فنقول له : « إن الله نور السموات والأرض » وهو نور لا تدركه الأبصار لأنه أسمى من كل نور فى هذا العالم الحسى . كذلك تقف العقول — مهما بلغت درجة صفائها — عاجزة عن معرفة كنهه تعالى وحقيقته . ومعنى ذلك أن العلماء ليسوا فى هذه السبيل أكثر حظا من الجمهور ؛ بل يستوون معهم فى العجز عن معرفة الذات الإلهية . وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك إذا كان الأنبياء أنفسهم ، وهم أقرب إلى الله من كل بشر ، لم يروا ذاته

سبحانه . فإذن ينبغى أن يجاب على من يلح فى السؤال عن هذا الأمر بأن الله نور « وينبغى أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه ؛ لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم. والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس . والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات . . . وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى الميعاد . »

ذلك هو رأى أبو الوليد فى مسألة الجسمية ، ويتلخص فى أنه ينكر هذه الصفة ، ومع ذلك يرى أنه من الأولى بنا ألا نصرح بنفيها للجمهور لأن هذا الأمر ليس من أطواره ، بل يقف فهمه عند حد أدنى من ذلك . وإنما يقبل هذا الرأى الذى يرتضيه ابن رشد من كان يعلم أن فى عالم الشهادة موجودات غير جسمية كالأرواح الإنسانية ، وأن ما يصدق على هذا العالم أولى أن يكون حقا بالنسبة إلى عالم الغيب . أفبعد ذلك يقال إن ابن رشد أراد البرهنة على العقائد الإسلامية نفاقاً ورياء وتقربا إلى العامة ؟ وهل من أساليب التملق أن ينص هذا الفيلسوف على عجز الجمهور وقصور تفكيره وضرورة صرفه عن البحث فى العقائد ؟

٢ — الجهة

من المعلوم جيداً أن غالبية المسلمين يثبتون وجود الجهة بالنسبة إلى الله تعالى فيقولون إنه فى السماء . وقد خرج على هذا الرأى الذى يكاد يكون إجماعا طائفة المعتزلة ، وقد قفا على آثارهم — كما يقول ابن رشد — بعض المتأخرين من الأشعرية ومنهم أبو المعالى . ولكن لماذا نفى هؤلاء الجهة ؟ ذلك أنهم وجدوا أن إثباتها معناه القول بوجود مكان يحل فيه الله سبحانه ، وهذا يفضى إلى القول بأنه جسم ؛ ذلك لأن الأجسام هى التى تشغل حيزا من الفراغ أى مكانا .

ولم يرتض أبو الوليد أن يتبع المعتزلة فيما ذهبوا إليه ؛ بل أوجب الرجوع إلى الآيات القرآنية التى تدل حسب ظاهرها الذى لا يجوز تأويله على إثبات الجهة . فمن ذلك قوله عز وجل : « فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة . وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة . وانشقت السماء فهى يومئذ واهية . والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية .» (١) وقوله : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (٢) وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » (٣) وقوله : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور » (٤) . كذلك يحتوى القرآن الكريم على آيات أخرى كثيرة تنص على أن السماء مكان الملائكة ، وأنها الموضع الذى تنزل منه الملائكة بالوحى ؛ فمن ذلك قوله تعالى : « إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى . وهو بالأفق الأعلى . ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى .» (٥) ولسنا بصدد إحصاء جميع الآيات والأحاديث التى تثبت الجهة لله تعالى فهى كثيرة . كذلك لا يجوز صرفها عن ظاهرها والقول بأنها كلها من المتشابهات . فإن كل الديانات متفقة على أن الله وملائكته فى السماء ، وقد اتفق كل الحكماء على ذلك كما يقرره ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة .

وقد حاول أبو الوليد أن يبرهن على وجود الجهة بالنسبة إلى الله تعالى وذلك بالتوفيق بين الآيات القرآنية وبين فلسفة أرسطو . فبدأ أولا بالتفرقة بين الجهة والمكان حتى يستطيع تجنب الشبهة التى آثارتها المعتزلة وهى : إذا كان الله غير جسم فكيف يمكن أن يكون فى جهة معينة ؟ . فقال تبعاً لنظرية أرسطو

---

(١) سورة الحاقة من آية ١٣ إلى آية ١٨ (٢) سورة السجدة آية ٥

(٣) سورة المعارج آية ٤ (٤) سورة الملك آية ١٧

(٥) سورة النجم آيات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

إنه لا وجود لفراغ أو مكان خارج الفلك الأقصى ، وهو آخر الأفلاك السماوية أى الفلك الذى يحتوى على بقية الأفلاك الأخرى ؛ إذ لو كان هناك مكان خارج هذا الفلك لوجب أن يوجد مكان ثان يحيط بهذا المكان وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له .[١] فإذا ثبت أنه لا وجود للمكان خارج العالم ترتب على ذلك أن الله الذى يوجد فى هذا الاتجاه ليس جسما لأنه لا يحل فى مكان. فالقول بأن الله يوجد فى هذا الاتجاه لايتضمن الاعتراف بجسميته؛ بل ذلك دليل على عدم جسميته. وهكذا يتبين لنا أن فيلسوف قرطبة يحاول جهده التقريب بين الفكرة الإسلامية وبين فلسفة أرسطو . ففى رأيه — كما فى رأى هذا الفيلسوف الإغريقى — لايمكن أن توجد صلة مادية بين الله وبين السطح الخارجى للفلك الأقصى . وقد توسع ليون جوتييه فى تفسير أوجه الشبه بين الفيلسوفين فى كتابه الذى خصصه لدراسة نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة .[٢] ففيما وراء العالم لا يوجد مكان ولايمكن تطبيق معايير الزمن، لأن المكان والزمان إنما يصدقان على الأجسام. وهذا هو السبب فى أن الجهة التى يوجد بها الله وملائكته لاتوصف بأنها مكان. وينتهى ابن رشد من ذلك إلى القول بأن إثبات الجهة لله سبحانه ليس واجباً حسب الشرع وحده فحسب ؛ بل تتطلبه البراهين الفلسفية أيضا .

ومع ذلك فإنه يشعر بشىء من الحرج فى التسليم بهذا الرأى ، ويحس أن هناك صعوبة حقيقية فى محاولة الجمع هنا بين الدين والفلسفة ، لهذا نراه يعود مرة أخرى إلى

---

(١) قال ابن رشد يعرض هذا الرأى فى مناهج الأدلة « وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية . فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ماهو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . فإذن إن قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم » . انظر طبعة الخانجى ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) ارجع إلى هذا الكتاب : صفحة ٧٥ ملاحظة ٢ فى الهامش :
Ed. Paris 1909. P.75. note 2.

الشبهة التى تترتب على إثبات الجهة ، تلك الشبهة التى أراد المعتزلة تجنبها من قبل : وهى كيف نستطيع إثبات الجهة لله مع أننا ننكر الجسمية ؟ لكنه عاد إليها هذه المرة لكى يبين السبب فى نشأتها : إن تلك الصعوبة إنما تثبت فى الذهن من جهة أن الجمهور لا يجد فى عالمه الحسى مثالا يقرّب إليه فهم هذا الأمر . وهو كيف يمكن أن يوجد وجود غير جسمى فى جهة معينة ؟ فلو كان لهذا مثال فى عالم الحس لما دب الريب إلى قلبه . مثال ذلك أنه يثبت العلم لله لأنه يجد أن هذه الصفة مما يوجد للانسان ومما يعد كمالا فيه . أما إذا لم يجد فى عالمه الحسى شيئا يبرر أو يفسر له ما نطلب إليه الإيمان به فإنه يشعر بالاضطراب والتناقض . وهذا هو السبب الذى من أجله ينبغي للعلماء أن ينهوا الجمهور عن البحث فى مسألة الجهة، وبخاصة إذا كانت معرفة الحقيقة فيها ليست ضرورية فى شأنهم ؛ إذ هى لا تقدم ولا تؤخر ولا تتصل بحياتهم وسعادتهم فى هذه الحياة الدنيا . وهذا هو ما يقرره الواقع . فإن العامة لا تحس حاجة إلى التعمق فى هذه المسألة ، فضلا عن أنها لا تشعر بالشبهة التى شعر بها المعتزلة من قبل « ولاسيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم . فيجب أن يمتثل فى هذا كله فعل الشرع ، وألا يؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله »

وبالاختصار يرى ابن رشد أنه ليس ثمة باعث يوجب هذه الشبهة بالنسبة إلى العلماء والجمهور . ذلك لأن الأولين يتصورون ، دون مشقة ، وجود موجود غير جسمى فى جهة معينة من غير أن يكون شاغلا لحيز من الفراغ . وهذا هو ما يقرره أرسطو ؛ ولأن الآخرين لا يشغلون أنفسهم بالبحث فى هذا الأمر وعلى هذا النحو الذى قد نجده لدى بعض الفلاسفة ؛ وهم لا يرغبون ، من جانب آخر ، فى اتباع طرق الجدل كتلك التى نراها لدى المتكلمين . فلا غرو إذن إذا اتحدت عقيدتهم مع عقيدة العلماء ؛ ولا عجب إذا كان هذان الصنفان هم الناس على وجه الحقيقة ، لأنهم من ذوى الفطر السليمة ، أى هم هؤلاء الذين تناسبهم الشريعة سواء أكانوا ممن يجب عليهم الوقوف عند حد الآيات الظاهرة ، أم من هؤلاء الذين يحق لهم

تأويل ما خفي من المعاني الدينية تأويلا يتفق مع ما يقرره البرهان . أما المتكلمون فهم هؤلاء الذين لا يترفق بهم فيلسوف قرطبة ، ولا يتملقهم ولا يداهنهم عندما يصفهم بأنهم مرضى وأنهم أقلية بين المسلمين . ثم لا يتورع عن اتهامهم بأنهم هم الذين يتبعون ما تشابه من القرآن فيؤولون كثيراً من آياته ويصرفونها عن ظاهرها ، ثم يدعون بعد ذلك أن هذه الآيات إنما جاءت متشابهة وغامضة ابتلاء من الله بعباده . ثم يقول في حقهم آخر الأمر : « ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ؛ بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان . »

* * *

ولقد أخطأ المتكلمون خطأ كبيراً عندما ركنوا إلى التأويل في الشرع على نحو لا تضبطه قاعدة مما أدى إلى تعدد التأويلات وتضاربها وتعارضها . وصحب ذلك بطبيعة الأمر أن تزعزعت عقائد كثير من الناس ، وانقسم المسلمون إلى طوائف متنافرة ، كما تنبأ بذلك الرسول عليه السلام فقال : « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » . وهنا يفسر ابن رشد هذا الحديث فيقول إن المراد بالطائفة الواحدة هي التي اتبعت ظاهر هذا الشرع والتي إذا أولته لم تصرح بتأويله للناس . وقد ضرب لنا هذا الفيلسوف مثالا يوضح لنا به كيف كانت إباحة التأويل لكل من هب ودب سببا في هذه الفرقة والشحناء بين أبناء الملة الواحدة ، فقال لنفرض أن طبيبا ماهراً ألف دواء فيه شفاء للناس — كما أن الشرع يعتبر دواء للنفوس — فخرج من بين عامة القوم رجل وجد أن هذا الدواء العظيم لم يكن ناجعا في علاج مرضه لفساد مزاجه وطبعه لا لنقص في طبيعة الدواء ؛ فاتخذ ذلك ذريعة إلى القول بأن هذا الدواء يتألف من عناصر معينة ، ولكن الأسماء التي سجلها الطبيب الماهر للدلالة على هذه العناصر لا يراد بها المعنى المتبادر إلى الذهن ؛ بل معنى خفيا آخر . ثم بدأ يخرج بعض هذه العناصر ويضع مكانها عناصر أخرى وقال للناس : « هذا هو الذي قصده الطبيب الأول . » فلما تناولوا هذا الدواء الجديد بعد تعديل تركيبه اضطربت له صحة كثير من الناس . فجاءهم رجل آخر أراد إصلاحه فأخرج بعض عناصره

واستعاض عنها بعناصر أخرى . ثم قدمه إلى الناس على أنه الدواء الذى كان يريده الطبيب الماهر الأول . فأدى ذلك المزج أو الخلط الجديد إلى نشأة أمراض جديدة . ثم جاء رجل ثالث ورابع وخامس كل يعدّل الدواء ويتصرف فى تركيب عناصره حتى انتهى الأمر بأن بعدت الشقة تماما بين الدواء الأول والأخير ، وبأن بطلت الفائدة المرجوة لجميع الناس باستعمال هذا النوع من العلاج « وهذه — كما يقول ابن رشد — هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة . وذلك أن كل فرقة منهم تأولت الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق ... وإذا تأملت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح . »(١)

وقد بدأ هذا البلاء الأعظم فى الشريعة الإسلامية بظهور الخوارج وما تبع ذلك من انقسام المسلمين إلى طائفتين كبيرتين هما المعتزلة والأشاعرة . وزاد البلاء شدة فى رأى ابن رشد عندما صرح الإمام الغزالى بكثير من التأويلات للجمهور فى كتبه. فهو يأخذ على الغزالى أنه دوّن فى هذه الكتب كثيراً من التأويلات الفلسفية الفاسدة ؛ بل التى قد تكون متناقضة أحياناً . من ذلك أنه يحارب الفلاسفة ويحكم بتكفيرهم فى بعض من المسائل ثم يأخذ عنهم رأيهم فيها. مثال ذلك أنه يقول فى كتاب مشكاة الأنوار إن سائر الناس محجوبون ماعدا هؤلاء الذين اعتقدوا أن الله سبحانه ليس هو محرك السماء الأولى؛ بل إن محرك هذه السماء عقل صدر أو فاض عن الله سبحانه. وهذا هو مذهب بعض الفلاسفة وبالأخص الفارابى وابن سينا، مع أنه يقول فى كتابه «المنقذ من الضلال» إن علومهم الإلهية هى أمور تخمينية. وقد كان لتصريحه بتأويلات عديدة فى مختلف كتبه أثر فى البلبلة والتشويش اللذين لحقا العقول ، مما أدى إلى انقسام المسلمين بصفة عامة إلى جماعتين متنابذتين انبرت احداهما لذم الفلسفة وتكفير الفلاسفة، وحاولت الأخرى أن تؤول كل شىء فى الشرع على نحو تجعله موافقا لمختلف

(١) مناهج الأدلة ص ٧١ و ٧٢ .

الآراء الفلسفية . وقد أخطأ هذان الفريقان خطأ فاحشا فى حق الدين والفلسفة على حد سواء .

ومما لا ريب فيه أن صراحة ابن رشد فى نقد المتكلمين والغزالى كانت سببا فى نفور كثير من المسلمين من فلسفته ؛ لأن الغزالى يعد من أكبر أئمة المسلمين ومفكريهم . ومع ذلك فلم يحاول أحد من المتكلمين أن يقف من نقد ابن رشد موقف العالم واسع الصدر ، ولم يحاول أن يفهم وجهة نظره ومعرفة البواعث الحقيقية التى دفعته إلى تقريرها ، وهى — فيما نعتقد — بواعث تتسم بالإخلاص والرغبة فى رفع الخلاف وفى القضاء على العداء والصراع المزعومين بين الدين والعقل . وقد بذل المتكلمون جهداً ليس بالضئيل فى تشويه سمعة ابن رشد لدى المسلمين ؛ إذ كانوا يرون فيه خصما قويا وشديد الخطر على مناهجهم ونظرياتهم . وهكذا اتهموه بالمروق ووصموه بالإلحاد لأن ذلك سلاح يستطيع استخدامه كل انسان، ولا يحتاج فى استخدامه إلى مهارة كبيرة أو عناء ؛ ولأن العامة ربما تجد نوعا من تجديد إيمانها فى محاربة هؤلاء الذين يرمون بالكفر أو بالانحراف عن الدين .

ومع ذلك لا يحفل فيلسوف قرطبة بعداء المتكلمين ولا بسخط هؤلاء الذين يعتمدون على التقليد أكثر مما يعتمدون على عقولهم ؛ فيصرح دون قلق أو خشية أنهم قد أساءوا إلى الديانة الإسلامية إساءة بالغة . ذلك أنهم استطاعوا ، بفضل آرائهم الظنية وطرقهم الجدلية ، أن يفرقوا بين المسلمين تفرقة بعيدة الغور وأن يقسموهم إلى طائفتين تلعن الأولى منهم الفلسفة والفلاسفة ؛ بينما تنظر الأخرى إلى الدين كما لو كان يعجز عن تحقيق وإشباع مطالب النظر العقلى . فليس بعسير علينا إذن أن نفهم السبب الذى من أجله تثور نفس أبى الوليد حنقا وغضبا على هؤلاء الذين احتكروا تأويل النصوص الدينية ، وزعموا أنهم وحدهم هم الذين يفهمون الشرع وأنهم أحق وأولى الناس بأن يفرضوا آراءهم على الآخرين .

وينبغى لنا ألا نضع إخلاص ابن رشد موضع شك أو سؤال وإلا لوجب القول

بأنه أكثر الناس نفاقاً وسوء طوية ؛ لأنه يبدو ، فى هذه الحال ، بمظهر الرجل الذى يغضب ويثور لدينه فى نفس الوقت الذى يبذل فيه وسعه وقدر قوته لكى يغرر ببنى ملته ، وليعمل معاول الهدم فى الدين . وفى رأينا أن فيلسوفنا ينتمى إلى طبقة من الفلاسفة لا تبيح له التغرير بالآخرين ، أو التظاهر بالغضب الكاذب . فإذا غضب ابن رشد فإنما يغضب للحق ؛ ذلك لأنه يريد أن يبقى للعامة على عقائدهم ، وأن يقيهم آراء المتكلمين التى تثير الريب أكثر مما تحفز إلى الاقتناع وشدة الإيمان. ولكنه لا يهاجم المتكلمين ولا يريد القضاء على آرائهم حتى يعرض على العامة آراءه الخاصة، وحتى يلزمهم أو يفرض على عقولهم طريقته فى تأويل بعض النصوص الدينية التى تتضمن معنى غير ذلك الذى تدل عليه بحسب ظاهرها ؛ وإنما الأمر على خلاف ذلك تماما . لأنه يهيب بالجمهور أن ينصرف إلى النصوص الظاهرة التى جاءت بها الشريعة ، ولأنه يحث أصحاب التفكير النظرى أو الجدلى فى العقائد أن يتقوا الله فى إخوانهم فى الدين . وألا يصرحوا بتأويلاتهم للعامة ، لأن ماحل بالمسلمين إنما يرجع، فى التحليل الأخير ، إلى التصريح بهذه التأويلات المتضاربة المتناقضة . كذلك لا يفتأ هذا الفيلسوف يردد القول بأن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تتنافى مع الدين ؛ لأن الحكمة هى صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ، ولأن هؤلاء الذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى ليسوا فى الحقيقة إلا أصدقاء جهال لهما . أما هؤلاء الذين يجزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم هؤلاء الذين لم يفهموا الدين على حقيقته ، أو الذين أساءوا فهم الفلسفة ، ونسبوا أنفسهم إليها عدوانا وادعاء .

٣ — الرؤية

ويترتب على المشكلة السابقة مشكلة أخرى وهى : أمن الممكن رؤية الله فى اليوم الآخر؟ وقد اختلفت آراء المتكلمين فى هذا الصدد ؛ إذ مالت طائفة للمعتزلة إلى إنكار الرؤية فاضطروا إلى تأويل الآيات والأحاديث الواردة فيها ، وذلك على الرغم

من كثرة هذه النصوص وشهرتها . وقد بنوا نفيهم لهذه الروية على الأساس الآتى وهو: أن الله لما لم يكن جسما ولما كان لايوجد فى جهة معينة فمن غير الجائز أن يكون موضعا للرؤية ؛ لأن كل ما يرى لا بد أن يكون جسما موجودا فى جهة معينة . وقد عضدوا رأيهم هذا ببعض آيات القرآن كقوله تعالى: « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. »[1] وينبغى لنا أن نعترف بأنهم منطقيون مع أنفسهم فقد جمعوا بين إنكار الجهة وإنكار الرؤية .

أما الأشاعرة فقد حاولوا التوفيق بين نفى الجسمية وإثبات الرؤية الحسية لله تعالى فى اليوم الآخر . وقد اعتمدوا فى تعضيد رأيهم على حجج مموهة سوفسطائية تبدو فى مظهر الصدق لكنها فاسدة ؛ إذ تقوم عادة على أساس المغالطة وإنكار الواقع . وقد رأوا أن يبدأوا بنقض آراء المعتزلة والتدليل على تهافتها . فقالوا إن المعتزلة ينفون الرؤية لأنهم يعتقدون أن كل شىء مرئى لا بد من أن يكون موجوداً فى جهة مقابلة للعين المبصرة . ولكن هذا الشرط ، وإن كان ضرورياً فى عالمنا الحسى عالم الشهادة ، فهو ليس كذلك بالنسبة إلى عالم الغيب. وإذن فليس من الجائز أن نماثل بين هذين العالمين ؛ إذ من الممكن أن يرى الإنسان فى الحياة الآخرة موجوداً ليس فى جهة معينة . وقد أراد الأشاعرة تأكيد هذه القضية الأخيرة فقالوا إنه من الجائز أن يرى الإنسان الله بالقوة المبصرة ، دون أن يستخدم العين ذاتها . ولكن هذه الحجة تبدو تافهة فى نظر أبى الوليد ، وهى تقوم على مغالطة بينة. ذلك بأن الأشاعرة يماثلون، خطأ ، بين العين والعقل . فبينما تتطلب الروية البصرية شروطاً معينة نجد أن العقل يرى أو يتصور الموجود الذى لا يحتل مكانا ولا يوجد فى جهة خاصة . وإذن يرى ابن رشد أن حجة هؤلاء المتكلمين غاية فى الغرابة ،وأنه يكفى فى ردها وبيان ضعفها أن نقول إنها تتناقض مع ما ترشدنا إليه الملاحظة والتجربة . فإن للرؤية الحسية شروطها الخاصة ، وهى أن يكون الشىء المرئى فى جهة محددة بالنسبة إلى الشخص الذى

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣

يراه . كذلك لابد من وجود الضوء ووجود جسم شفاف يتخلل المسافة بين العين والشيء الذي تراه . فإنكار الأشاعرة لهذه الأمور معناه إنكار الأمور البديهية نفسها ، وإبطال لما يقرره الواقع . وقد ذهب الإمام الغزالي إلى رأي الأشاعرة عندما قرر أنه ليس من الضروري أن يكون الشيء المرئي في جهة معينة مقابلة للعين. واستخدم لذلك مثالا وهو أن الإنسان يستطيع رؤية نفسه في المرآة وليست ذاته أو نفسه حالة في المرآة التي توجد أمامه. وإذن فهو يبصر ذاته في غير جهة. ولا ريب في وضوح المغالطة هنا . ذلك لأن المرء إنما يبصر خيال ذاته ، وهذا الخيال يوجد في جهة مقابلة له دون ريب .

ولما ظن الأشاعرة أنهم برهنوا على فساد رأي خصومهم من المعتزلة جعلوا يبرهنون على إمكان رؤية الله سبحانه رأى العين في غير جهة فقالوا إنه الشيء المرئي إنما تراه العين إما لأنه جسم وإما لأن له لونا معينا . ثم أخذوا يبرهنون على فساد هذين الفرضين حتى يقرروا أنه من الممكن رؤية ما ليس بجسم وما ليس له لون . أما أن الفرض الأول فاسد لديهم فذلك لأننا لو قلنا إن الشيء يرى من جهة أنه جسم لكان معنى ذلك أننا لا نستطيع رؤية الألوان وهذا غير صحيح . كذلك لا يجوز أن تكون رؤية الشيء ممكنة بسبب لونه ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما أمكنت رؤية الأجسام. فلما ثبت فساد الفرضين تبين لنا أنه الشيء إنما يرى بسبب وجوده فحسب.

ولسنا في حاجة إلى نقد هذه الحجة التي تشبه عبث الأطفال والتي تزعم أنها تعتمد على طريقة القسمة العقلية أو طريقة التفنيد، وهي منها براء في حقيقة الأمر . وذلك لأننا نعلم أن الأشياء إنما ترى بسبب اجتماع عدة شروط سبق أن أشرنا إليها . وقد أراد ابن رشد أن يجادل الأشاعرة تبعاً لأسلوبهم الغريب في البرهنة على آرائهم فقال: لو كانت الأشياء إنما ترى فقط بسبب وجودها لكان من الواجب أن تستوى الحواس جميعها في هذه الناحية ، بمعنى أنه من الممكن أن تدرك العين المسموعات وأن تدرك الأذن الألوان ما دامت المسموعات والألوان موجودة وما دام وجودها

كافياً فى إدراكها : « ولو كان الشىء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس . فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله إنسان . » (١)

وقد اعتمد الأشاعرة على حجة ثانية فى إثبات إمكان رؤية الخلق لله سبحانه يوم القيامة وهى الحجة التى تنسب إلى أبي المعالى . وهى لا تختلف فى الواقع عن الحجة السابقة؛ لأنها تنحصر فى التدليل على أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء لا الحالات الخاصة التى تتشكل بها ومعنى ذلك أن الحواس تدرك الشىء من حيث هو موجود . وقد ناقض فيلسوفنا هذه الحجة بأن قال لو كانت العين تدرك ذوات الأشياء لما كان فى استطاعتها أن تفرق بين اللون الأبيض واللون الأسود ، ولو كانت الحواس تدرك الوجود فقط لعجزت عن التفرقة بين الأصوات والأطعمة والروائح ، أى أن الأمر ينتهي بنا إلى تلك الفكرة الخاطئة التى رأيناها بصدد الحجة الأولى ، وهى أن تستوى الحواس جميعها فلا يوجد فرق بين مايدركه السمع وبين ما يدركه البصر « وهذا كله غاية فى الخروج عما يعقله الإنسان . . . ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شىء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة . » (٢) ولما فطن بعض المتكلمين إلى ما تفضى إليه مثل هذه الحجج من التخليط والتشويش جنحوا إلى رأى سليم فقالوا ليس المقصود بالرؤية هو الرؤية الحسية المعروفة لدينا فى هذه الحياة ؛ بل المراد بها رؤية من نوع آخر وهى مزيد علم بالله تعالى .

وحقيقة ما كان أغنى المتكلمين جميعا عن الخوض فى أمور ما كان لهم أن يخوضوا فيها ، وبخاصة عندما صرّحوا للجمهور بنفى الجسمية ؛ إذ أن نفى الجسمية

---

(١) مناهج الأدلة ص ٧٦ ، ٧٧ (٢) نفس المصدر ص ٧٨

صراحة جعل من العسير عليهم أن يبرهنوا للعامة على إمكان رؤية موجود ليس بجسم ؛ لأن العامة لا تتصور أنه من الممكن رؤية شيء آخر سوى الأجسام . ولما كان الشرع يعلم عقلية الجمهور لم يشأ أن يثبت الجسمية لله سبحانه أو ينفيها عنه ؛ وإنما أراد أن يقرب حقيقة الذات الإلهية إلى أذهان الناس عامة فقال : « الله نور السموات والأرض » . فهذا الوصف يمتاز بأنه لايثير شبهة ما ، كما أنه لا يتعارض مع الآيات ولا مع الأحاديث التى وردت فى أمر البعث والحشر « لأنه إذا قيل . . إنه نور وإن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة ، كما ترى الشمس ، لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ، ولا فى حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن ، عند العلماء ، أن تلك الحال مزيد علم . لكن متى صرّح لهم به ، أعنى للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرّح لهم بها » فليس بالجمهور حاجة إلى التعمق فى بحث هـــذه المسألة بل الأولى به أن يكتفى بظاهر الشرع . أما العلماء فلما كانوا يستطيعون التفرقة على أكمل وجه بين عالم الغيب والشهادة فإنهم يقررون، على غرار ابن رشد ، أنه من المستحيل أن يرى الإنسان الذات الإلهية على حقيقتها فى الحياة الآخرة . وكل ما هنالك أن المؤمنين يستطيعون رؤية هذه الذات على النحو الذى تستطيع معه العين أن ترى جوهر الشمس . فالرؤية إذن رمزية وليست شبيهة بالرؤية الحسية التى نعلمها. ومعنى ذلك أن الله يجود على المؤمنين ، فى الحياة الآخرة ، بعلم من نوع لم يألفوه ، فيزيدهم قربا إليه دون أن يروا حقيقته أبدا .

أفبعد ذلك يزعم الزاعمون أن فيلسوف قرطبة كان من أتباع النظرية الصوفية التى تقول بامكان رؤية الذات الإلهية حتى فى هذه الحياة الراهنة ؟

الفصل الثامن

العالم والإنسان

عرض فيلسوف قرطبة فى الفصل الأخير من كتابه مناهج الأدلة إلى عدة مسائل لكى يكمل بها برهنته على صدق نظريته الخاصة بالاتفاق التام بين الدين والعقل. وهذه المسائل هى : خلق العالم ، وبعث الرسل ، والقضاء والقدر ، والعدل والجور، والبعث . ويمكن القول بأن آراءه فى هذه المسائل الخمسة تعد ردًّا حاسما على جميع تلك التهم التى وجهها إليه كل من لم يرع فى خصومته وجه الحق، سواء أكان من بنى ملته أم من الأوروبيين . كذلك تعد تكذيبا لنظريات كثير من مورخى الفلسفة المسيحية فى العصر الراهن .

١ — خلق العالم

ترتبط فكرة العالم بفكرة الإله لدى جمهرة الفلاسفة، حتى هؤلاء الذين ينكرون خلق العالم ؛ فإنهم يقولون بأن هناك مادة أولى قديمة يقترن وجودها بوجود الإله منذ الأزل . كذلك نجد هذه الصلة بين الله والعالم من باب أولى لدى من يقول بالخلق . وقد كان فلاسفة الإغريق الذين أخذ عنهم فلاسفة الإسلام ممن يقولون بقدم المادة ، وأشهر هؤلاء أفلاطون وأرسطو . فأفلاطون يقول إن الله يخلق الأشياء الحسية على غرار المعانى الأبدية. ولكنه يخلق هذه الأشياء من مادة سابقة تسمى بالمكان الأبدى أو المستودع الذى تخرج منه الأشياء . وهى مادة قديمة فى حالة فوضى فينقلها الخالق من هذه الحالة إلى حالة النظام والاتساق. أما أرسطو فيرى أن المادة الأولى قديمة كالإله نفسه ، وأن العالم يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، وأن الله هو المحرك له ، ولكنه لا يحركه بطريقة مباشرة ؛ بل لما كان الإله مثال الكمال حاول العالم التشبه

به عن طريق أكمل أنواع الحركة وهى الحركة الدائرية . وبالجملة ينكر أرسطو فكرة الخلق ؛ بل يذهب إلى حد أن يصف إلهه بأنه يجهل العالم . وتلك نقطة ضعف فى مذهبه إذ أنه أراد أن ينزه إلهه عن إيجاد ضروب النقص فى الكون فلم ينجح إلا فى أن يجرده من الحكمة والإرادة والقدرة . وكان أولى به أن يتجنب الوقوع فى مثل هذا التناقض أى القول بوجود قديمين أحدهما علة للآخر بصفة عرضية ؛ وذلك لأنه كان يفهم العلة على أنها سابقة للمعلول — ومعنى ذلك أنه كان فى وسعه القول بأن الإله علة أولى وإنه علة مطلقة لا تشبه العلل الطبيعية ؛ ولذلك فإنه يخلق العالم من غير مادة سابقة وفى غير زمن .

فلما جاء أهل الكلام من المسلمين حاولوا التغلب على هذه الصعوبات ، فقال المعتزلة إن الله يخلق العالم من العدم. لكنهم انتهوا كما قلنا [١] إلى أن وصفوا العدم بأنه ذات وأنه يحتوى على الجواهر والأعراض التى ينقلها الله من العدم إلى الوجود . ويمكن القول على نحو ما بأنهم لم يتخلصوا من تأثير أرسطو وأفلاطون ، وذلك لأن فكرتهم عن العدم ليست فكرة مجردة من كل مضمون ؛ وإنما تعبر عن الشىء المعدوم الذى يمكن وجوده وإلا كان ممتنعا. وقد اعترفوا صراحة بأن الشىء المعدوم الذى يجوز أن يوجد يعدّ ذاتاً أو حقيقة تنتقل من العدم إلى الوجود . وفى الواقع نجد صلة قوية بين آرائهم هذه وبين رأى أفلاطون الذى كان يعتقد أن المادة الأولى تنتقل بفعل الخالق من حالة عدم التحديد إلى حالة النظام والاتساق. ويعيب فكرتهم أنها تعتمد على أساس واه ، وهو أنهم اعتقدوا أن كل فكرة أو لفظ لابد أن يكون مقابلا لشىء يوجد بحسب الواقع. فكلمة عدم تدل على وجود ذوات وأعراض يتعلق بها علم الله القديم ؛ بل لقد ذهب بعضهم إلى أن نص صراحة على قدم العدم .

وقد أراد فلاسفة الإسلام الأولون — باستثناء الكندى الذي ظل في الاتجاه العام

---

(١) ص ٧٤

للروح الإسلامية (١) ـ أن يجدوا لأنفسهم مخرجا من هذه الشكوك فجنحوا نحو رأى لم يكن أقل إثارة للريب والشبهات، ونعنى به نظريتهم فى الفيض. فقال الفارابى ـ وهو من الفلاسفة الأول الذين اتبعوا الأفلاطونية الحديثة ـ إن الأشياء المتعددة التى نراها فى الكون لا يمكن أن تصدر عن الله سبحانه دفعة واحدة وبطريقة مباشرة. ولذا اعتمد على إحدى النظريات الأفلاطونية الحديثة، تلك التى تقول بأن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد مثله، وهذا هو ما أطلق عليه الفارابى اسم المعلول الأول، وهو عقل يفيض عن الله سبحانه، ثم تفيض عنه جميع الموجودات الأخرى شيئاً فشيئا. ولسنا فى حاجة إلى التأويل حتى نبين أن هذا الفيض التدريجي لا يعد حلا لمشكلة قدم العالم؛ إذ لا يعدو أن يكون تسليما بهذا القدم. لأن لقائل أن يقول: لما كان الله قديماً فمن الواجب أن يكون الفيض قديماً وإلا لاقترن القديم بحادث، مما لا يتفق مع الأصول والقواعد التى يسلم بها الفارابى ومن تبعه من فلاسفة المسلمين. وهكذا نفهم الحافز الذى دفع الغزالى إلى اتهامهم بأنهم يقولون بقدم المادة التى خلق منها العالم.

وقد بدأ ابن رشد بنقد نظرية الفيض لدى الفلاسفة السابقين، ولم يجد حرجا فى التسليم بصدق اعتراضات الغزالى عليهم. فهو يرى معه أنه ليس ثمة ما يبرر قول الفلاسفة من أن التفرقة بين الماهية والوجود فى العقول، التى يفيض بعضها من بعض، تؤدى إلى فيضان أجسام الأفلاك السماوية. ثم يزيد على ذلك شيئاً جديداً وهو أن يبين لنا الأساس الخاطىء الذى قامت عليه نظرية الفيض. فقد زعم الفارابى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كما ذكرنا منذ قليل، مع أن رأى الفلاسفة القدماء، أى رأى أرسطو وأتباعه، يختلف عن ذلك تماما. فهم يقولون إن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة وهى قضية صادقة؛ إذ ليس ما يحول مطلقاً دون أن تصدر المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة

(١) كما بينا فى محاضرتنا لطلبة دار العلوم، وهى محاضرات لم ننشرها بعد.

إلى جانبه سبحانه وتعالى كما زعم الفارابى ومن تبعه . والحق أن فلاسفة الإسلام خالفوا ما جاء به الدين وما قرره أرسطو . فالخلاف فى مسألة قدم العالم لا يجوز أن يكون بين المتكلمين والفلاسفة ؛ بل يجب أن يكون قائماً بين المتكلمين وأتباع فلسفة أرسطو دون غيرهم . وهنا يحاول فيلسوف قرطبة أن يقرب بين هذين الرأيين المتضاربين : رأى المتكلمين الذين يقولون بحدوث العالم من العدم ، ورأى أرسطو الذى يقول بقدم العالم .

لكن ينبغي أن نعلم أن التقريب بين هذين الرأيين لا يتم حقيقة إلا على حساب فلسفة أرسطو، تلك الفلسفة التى يحورها ابن رشد تحويراً عميقاً حتى تتفق مع ما جاء به الدين . ذلك أنه يرى أن الخلاف بين المتكلمين وأرسطو ليس إلا خلافا لفظياً فقط ؛ «فقد اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات» . أولها الموجودات التى لا يمكن أن توجد إلا إذا اجتمعت عدة شروط ، وهى أن توجد مادة وسبب فعال وزمن سابق . وهذا هو شأن الكائنات الحسية الجزئية ؛ فإننا نعلم أنها تنشأ من مواد سابقة وأن لها سبباً وأنها تسبق بالزمن : « فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة » وهناك وجود مناقض تماماً للنوع السابق وهو الوجود الذى لا يحتاج إلى مادة سابقة أو علة فاعلة ولا يسبقه زمن ، وهو الله سبحانه . «وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .» أما النوع الثالث من الموجودات فهو الذى يعد وسطاً بين الوجودين السابقين فهو يوجد بسبب علة أرادت وجوده ، لكنه يوجد من غير مادة وفى غير زمن؛ إذ قبل وجوده لم يكن هناك معنى للزمن ، وهذا الوجود هو العالم الذى خلقه الله من العدم والذى كانت حركته أساساً لتقدير الزمن . وعلى هذا ففيه شبه بكل من الوجود الحادث والوجود القديم ،فلما غلب المتكلمون أحد الجانبين قالوا إنه محدث، ولما غلب الفلاسفة الجانب الآخر قالوا إنه قديم . لكنه فى الحقيقة ليس محدثاً ولا قديماً

بالمعنى الحقيق « فإن المحدث الحقيقى فاسد والقديم الحقيقى ليس له علة . »

وإذن فما كان ينبغى للمسلمين أن يتخذوا هذا الخلاف اللفظى سبباً فى تكفير بعضهم بعضا . كذلك كان يجدر بالمتكلمين ألا يتأولوا الآيات الظاهرة فى القرآن، فيقولوا إن العالم خلق من العدم . فإن تلك الآيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجود العالم . من ذلك قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » فإن هذه الآية تدل حسبما يقتضيه ظاهرها على أن العرش والماء كانا سابقين لوجود العالم ، كما أن قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » يوحى بأن العالم خلق من مادة سابقة .

وليس معنى ذلك أن ابن رشد يخطىء المتكلمون لكى ينحاز إلى جانب الفارابى وابن سينا ؛ وإنما يريد القول بأن التصريح بهذه الآراء قد يفضى إلى الشك لدى الجمهور على نحو لا موجب له ؛ إذ الأولى أن يكتفى هؤلاء بظاهر الآيات . ولكن هؤلاء الذين يستطيعون تتبع البراهين العلمية يجب عليهم أن يعلموا أن العالم خلق من العدم وفى غير زمان . وإنما جاءت الآيات بما يوحى بعكس ذلك لأن العامة من الناس لا يستطيعون التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة فى هذه النقطة . فهم يرون أنه لا يمكن أن توجد الأشياء إلا من مادة سابقة . فإذا قلنا لهم إن الله يخلقها من العدم وفى غير زمان عسر عليهم تصور ذلك ؛ إذ لا يجدون شيئاً يشبهه فيما ألفته حواسهم « فيجب ألا يتأول شىء من هذا للجمهور . . فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع فى العالم أنه محدث وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور ، فينبغى — كما قلنا — ألا يعدل فى الشرع عن التصور الذى وصفه للجمهور ، ولا يصرح لهم بغير ذلك . »

وقد أساء المتكلمون أساءة كبرى عندما صرّحوا بذلك للجمهور، وعندما تساءلوا فقالوا: هل يريد الله خلق العالم بإرادة حادثة أم بإرادة قديمة . فكان ذلك سبباً فى

الشبهات والشكوك التى عرضت للعامة فى أمر دينهم على ما فصلنا من قبل .[١] ولذا لا يجد ابن رشد حرجاً فى وصفهم بالبدعة حينما يقول إن المتكلمين ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ؛ وإنما هم من الذين فى قلوبهم زيغ وفى قلوبهم مرض . فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم. وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الاعتيـــاد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات ، كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا . فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . »[٢]

ويجدر بنا أن نعلم أن العامة إذا كانت لا ترقى إلى فهم مشكلة الخلق من العدم فإن العلماء يقفون فى فهمها عند حد معلوم ، بمعنى أنهم إذا كانوا يرون إمكانها بعقولهم فإنهم يعجزون عن معرفة كنهها على وجه الحقيقة . فعلية الخلق إذن سر من الأسرار الذى يقف العقل الإنسانى أمامه عاجزاً . ولكنه ليس سراً بالمعنى المألوف لدى أصحاب الديانات التى تعتمد عقائدها على الأسرار كالديانة المسيحية . وقد فطن ليون جوتييه إلى هذا المعنى ، فاعترف بأنه لا سبيل إلى المقارنة بين الإسلام والمسيحية من هذه الناحية ؛ وذلك لأنه يقول فى كتابه الأخير عن ابن رشد عند كلامه عن الخلق من العدم : « ولنلاحظ بصفة عابرة ، أنه ينبغى لنا ألا نخطىء الفهم فليس الأمر هنا بصدد سر بمعنى الكلمة كما هى الحال فى سر التجسد . . . لدى المسيحيين ؛ فإن العقل لا يعجز عن فهم كيفية هذا السر عجزاً مطلقاً فحسب ؛ بل لا يستطيع تصوره، فيضطر العقل الإنسانى إلى التسليم به بناء على عقيدة عمياء ..»[٣] ولكننا سنرى بعد قليل أن جوتييه يرجع عن إنصاف ابن رشد لكى يشوه آراءه . والحق أننا أصبحنا نألف منه هذا المسلك حيال فيلسوفنا ؛ لأنه لايكاد ينصفه إلا لكى يبادر إلى التحامل.

(١) أنظر صفحة ١٠٣ وما بعدها .

(٢) مناهج الأدلة ص ٩٢ .

(٣) كتاب جوتييه عن ابن رشد ص ١٦٥ . .

عليه بأن ينسب إليه آراء هو أبعد الناس عن التفكير فيها .

ومهما يكن من أمر فإن نظرية ابن رشد الحقيقية فى مسألة الخلق قد انتقلت إلى أوروبا المسيحية فى القرن الثالث عشر، وظهرت بوضوح سافر فى فلسفة توماس الأكوينى الذى لما اطلع على آراء فيلسوف قرطبة عدل عن نظرية الفيض التى كان يدين بها أساتذته من المسيحيين مثل ألبرت الأكبر ، وارتضى نظرية الخلق من العدم وفى غير زمن؛ فقال إنه من المستحيل أن نبرهن على حدوث العالم، أى على أنه قد وجد بعد زمن ، وإنما الأولى أن نقول بأنه خلق ضربة واحدة وأن الزمن يحدث مع حدوث العالم لأنه مقياس لحركته . وهذا هو رأى ابن رشد ورأى الكندى من قبل . ومع ذلك فإنا نجد أكبر المتخصصين فى دراسة فلسفة «الأكوينى» ، وهو «جلسون» ، يخلط خلطاً عجيباً عند ما يقارن بين فيلسوفه وفيلسوفنا فيقول جازما :« إن توماس الأكوينى يقرر إمكان البرهنة على خلق العالم من العدم ، وإنه يناقض فى ذلك ابن رشد وتلاميذه مناقضة تامة ، ولكنه يسلم مع موسى بن ميمون بإمكان خلق العالم منذ الأبد [أى فى غير زمن] .» وعلى رغم ذلك فإنا نلتمس العذر لهذا المؤرخ الذى تخصص فى دراسة توماس الأكوينى فنقول: إنه لو عنى بالاطلاع على قليل من نصوص ابن رشد فى كتاب تهافت التهافت أو فى مناهج الأدلة أو فى فصل المقال لما اشتط فى تأكيداته على هذا النحو الذى يدعو إلى الابتسام والعجب ، ولعلم مثلنا أن توماس الأكوينى لا يستطيع مناقضة ابن رشد مناقضة أكيدة لهذا السبب اليسير، وهو أنه يأخذ عنه وجهة نظره بحذافيرها وتفاصيلها . وإذا كان هناك مجال يستطيع أن يجول فيه هذا الفكر ويصول فلن يكون له سبيل إلى ذلك إلا مع أبناء ملته من الذين زعموا أنهم تلاميذ ابن رشد ، أى مع هؤلاء الذين شوهوا مذهب أستاذهم المزعوم تشويها كاملا . وإذا سلم الأكوينى لأحد بإمكان خلق العالم فى غير زمن فمن الأكيد أنه لن يسلم بذلك لابن ميمون وإنما لابن رشد ؛ لأن ابن ميمون ربيب الفلسفة الإسلامية وتلميذ غير مباشر لابن رشد ؛ فقد اطلع على

كتبه . ويكفينا بعد ذلك ، فى الرّد على جلسون، أن نقول إنه لم يكن مبتكرا لهذا الرأى الخاطىء ، وإنما يدين به لقوم أخطأوا من قبل كمونك ورنيان . فرينان يؤكد فى كتابه عن ابن رشد أن هذا الفيلسوف يعضد النظرية القائلة بقدم المادة الأولى التى نشأ منها العالم ، أى أنه يتبع أرسطو فى هذه المسألة . ومن الأكيد أن رينان لم يطلع على النصوص الذى أشرنا إليها من قبل. ومن ثم فليس خطؤه قائماً على سوء الفهم بل يرجع إلى قلة الاطلاع . أما مونك فقد أخطأ فى فهم آراء أبى الوليد فنسب إليه القول بقدم العالم ، لكنه اعتمد فى تعضيد وجهة نظره على نص يقول إنه أخذه من تفسير كتاب ما وراء الطبيعة . ونقول من جانبنا إنه من الممكن أن نرى هذا الرأى فى كثير من شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو وليس فى ذلك مايعيبه ؛ بل هو أمر يذكر له بالفضل لأنه دليل على أمانته فى تفسير أرسطو . أما نصوص كتبه الخاصة فهذا هو ما أغفله مونك معتقداً أنه لايصح الاستشهاد بها مع أن ابن رشد يعرض آراءه فى هذا الكتاب عرضا حرّا غير مقيد فيه بآراء أرسطو . ويمكن القول بأن فيلسوف قرطبة يعمل لحسابه الخاص إذا أجيز لنا هذا التعبير. وإذن فليس عليه حرج فى أن يتنكر لفلسفة أرسطو ، وليس هناك تناقض ألبتة بين أن يعرض نظرية قدم العالم مدعمة بحججها فى أحد شروحه لأرسطو ، وأن يبرهن على الخلق من العدم فى كتبه الخاصة .

وليس لنا أن نعجب أكثر مما ينبغى عندما نرى أن مونك قد حرص على نسيان نصوص تهافت التهافت ؛ وذلك لأنها تهدم رأيه ، ولإن ابن رشد لا يتكلم فى هذه النصوص عن إله أرسطو ، أى عن المحرك الأول الذى لا يتحرك ؛ وإنما يتحدث عن الله سبحانه كما وصف نفسه فى التوراة والإنجيل والقرآن ؛ فهو إله يخلق العالم وكل ما يحتوى عليه من كائنات، وهو يسيطر على هذا العالم الذى خلقه ويمسكه ويحفظ عليه وجوده . أى أنه خلقه من العدم وفى غير زمن، ولا تفتر عنه عنايته لحظة واحدة ؛ إذ لو انفك عن العناية به لانعدم ضربة واحدة وفى غير زمن أيضاً

على حد ما يقول الكندى فيلسوف العرب .

أما جوتييه ـ وهو آخر من سيىء فهم أبى الوليد فيما نرجو ـ فقد ناقض نفسه لأنه بعد أن اعترف بأن هذا الفيلسوف يقول بخلق العالم من العدم عاد يدعى أنه يقول بقدم العالم والمادة . وهنا لم يعتمد جوتييه على نصوص من كتب ابن رشد . وكأنه أحس بتعسفه وتحامله فأراد أن يدّعم رأيه بافتراء آخر فقال إن هذا الفيلسوف كان من أنصار نظرية الفيض، لكن دون أن يعتمد على نصوص صريحة ، مما يحملنا على اعتقاد أنه يريد أن يحتفظ لتوماس الأكوينى بشرف العثور على نظرية الخلق من العدم .

٢ ـ بعث الرسل

لقد زعم رنيان فى كتابه عن ابن رشد أن هذا الفيلسوف كان أحد هؤلاء الذين لا يحفلون بالديانات ويذهبون إلى القول بأنها إنما اخترعت من أجل العامة . وقد اعتمد فى رأيه هذا على الأسطورة التى اخترعها ملحدو أوربا فى العصور الوسطى ونسبوها إلى الشارح الأكبر . وجاء بعد رينان جماعة من مؤرخى الفلسفة فلم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث واكتفوا بما قاله رينان ، وهكذا أكدوا رأيا قديماً خاطئاً . غير أننا لسنا من هؤلاء الذين يحترمون القديم لمجرد قدمه ، أو من هؤلاء الذين يخالفون الآخرين للذة المخالفة ، وإنما نستوثق من صدق حكمنا قبل أن نصدره على الآخرين ، وذلك بأن نستعرض جميع الاحتمالات الممكنة وأن نناقشها لكى نتبين أيها أكثر رجحاناً وأقرب إلى الحق . وهذا ما نظن أننا فعلناه حتى الآن فى دراسة آراء ابن رشد .

فهل كان حقاً أن هذا الفيلسوف ينكر الرسالات كما نسبه إليه أعداؤه المعاصرون له أو دارسوه فى العصرين الوسيط والحديث ؟ إننا نجده يعرض لهذه المسألة فى أحد كتبه ؛ فيبدأ فيها بنقد آراء الأشاعرة وحججهم فى البرهنة على هذه العقيدة . لقد

استخدم هؤلاء المتكلمون طريقة القياس فقالوا : لما كان الله متكلما ومريداً ولما كان من الجائز للمتكلم المريد أن يرسل رسولا إلى عباده ، كما يشهد بذلك ما نراه من إرسال الحكام رسلا إلى رعاياهم ، فمن الجائز إذن أن يبعث الله رسولا. غير أن هذا القياس لما كان يفضى إلى نتيجة احتمالية فقط لم يكن برهاناً كافياً . وهذا ماشعر به الأشاعرة أنفسهم فأرادوا أن يدعموه بقولهم إن الشخص الذى يدعى الرسالة لا بد من أن تظهر على يديه علامة تدل حقيقة على أنه مرسل من قبل الله تعالى إلى عباده ، وهذه العلامة هى المعجزة .

غير أن المعجزة ليست فى نظر ابن رشد إلا علامة خارجية تؤكد وجود الرسالة فقط ؛ إذ هناك سبب آخر يبررها وهو التشريع الذى أراده الله لعباده فأرسل أنبياءه لتبليغه إليهم . فالرسالات إذن شرائع قبل أن تكون سبيلا إلى عرض الأمور الخارقة للعادة على الناس . ومع ذلك فليست طريقة الأشاعرة فى البرهنة على الرسالات عن طريق المعجزات رديئة أو تفضى إلى سوء ؛ بل هى مقنعة للجمهور ولائقة به ، على الرغم من الضعف الذى تنطوى عليه كما بينا .

أما فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا فقد ربطوا آراءهم فى النبوة بآرائهم فى نظرية المعرفة الأشراقية، فجعلوا نظرية الاتصال بالعقل الفعال أساساً للبرهنة على إمكان النبوة . وتتلخص آراؤهم فى هذه المسألة فى أن المعرفة الحقة نوع من التصوف والمشاهدة ، لأنها تتيح للنفس الإنسانية أن ترى عظمة الله وجلاله وتدرك أموراً لا تقف عليها بحواسها وخيالها . ولما كانت حظوظ الناس تختلف فى التدرج بمعارج التصوف لم يكن اتصالهم بالعقل الفعال أو روح القدس — كما يزعم الفارابى وابن سينا — أمراً مشاعا بينهم وعلى نمط واحد ، وذلك لاختلاف استعداداتهم وقواهم. فهؤلاء الذين وهبوا قوة الخيال هم أكثر الناس حظاً فى المشاهدة والقدرة على الصعود إلى عالم الأمر والانخراط فى سلكه . وهم يختلفون إلى جانب ذلك فيما بينهم؛ فقد يتلقى بعضهم الفيض ويدرك أمور الغيب فى أثناء اليقظة، وقد تبدو له هذه الحقائق

على هيئة صور خيالية ، وهؤلاء هم الأنبياء . وتأتى من بعدهم طبقات متفاوتة أدناها تلك التى يتشكل الفيض عندها بصورة الرؤية الصادقة فى أثناء النوم . وفى ذلك المعنى يقول أبو نصر الفارابى : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة . . . ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كبيراً . »[1] وإذن يتبين لنا أن فلاسفة الإسلام الذين يقولون بنظرية الفيض يفسرون النبوة تفسيراً تصوفياً ، ويجعلون جبريل عليه السلام عقلا فعالا . على أننا نعلم كل العلم أن نظرية الفيض هذه غريبة عن روح التفكير الإسلامى .

ولما كان فيلسوف قرطبة لا يسلم بنظرية الفيض بل يقول بالخلق المباشر المستمر فمن الطبيعى أن يكون تفسيره للنبوة مخالفاً لما درج عليه الفلاسفة المسلمون من قبل . فهو لا يتحدث هنا عن العقل الفعال ولا عن مراتب الناس فى الاستعداد لقبول الفيض على هيئة صور خيالية أو رموز أو تشبيهات ، وإنما ينهج نهجاً آخر فى البرهنة على ضرورة مجىء الرسل . ويعتمد البرهان العقلى الذى يرتضيه على حقيقتين: إحداهما أن الوحى ظاهرة تاريخية لا سبيل إلى إنكارها بحال ما . فقد تواترت أنباء الرسل على نفس النمط الذى جاءتنا به أخبار الفلاسفة والحكماء وغيرهم ممن تركوا وراءهم أثراً واضحاً فى تاريخ الجنس الإنسانى ، أى من هؤلاء الذين يصنعون التاريخ عادة ويوجهون الإنسانية وجهات خاصة مستمرة . وأما الحقيقة الثانية فهى أن عناية الله بخلقه اقتضت أن يرسل رسلا يحملون إلى الناس الدين الذى يشرع لهم أمور

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة مطبعة حجازى ص ٧٥

دنياهم ويهديهم إلى سبيل السعادة فى آخرتهم . فلا سبيل إلى نفى هذه الحقيقة وهى أن هناك طائفة مجتباة من أكرم البشر اصطفاهم الله وأطلعهم على الغيب وجعلهم مشرعين بما يوحيه إليهم . وبديهى أن كل شريعة من هذه الشرائع الكبرى تقتضى معرفة خارقة للعادة تفوق أى نوع من أنواع المعرفة حتى المعرفة الفلسفية ؛ إذ لابد للرسل من معرفة السعادة والشقاء الإنسانيين ، والوقوف على حقيقة النفس وجوهرها وأصلها وغايتها التى تهدف إليها والوسائل التى ينبغى اتباعها للوصول إلى هذا الهدف ، أى لابد من معرفة ما إذا كانت لها سعادة أو شقاء أخرويين أم لا ، وإذا كان الأمر كذلك فينبغى معرفة السبل إلى إدراك السعادة وتجنب الشقاء . وأخيرا فإن كل شريعة تتضمن تقرير قواعد للسلوك فى هذه الحياة الدنيا وتصف أحوال البعث والحساب ، وتقرر وجود الخالق وتبين صفاته وجلاله وعظمته . وكل هذه معارف لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحى ؛ إذ ما زالت المعرفة الإنسانية تتعثر فى الطريق إلى معرفة الحق . والعلماء الذين يعرفون نسبية المعلومات التى يهتدون إليه أكثر الناس إحساسا بضرورة معرفة من نوع آخر تأتى عن طريق الرسل . كذلك يعلم المشرعون أن مهمة وضع القوانين ليست من اليسر بالقدر الذى قد يتصوره الجاهلون ، وأن أسمى القوانين الوضعية تحتوى على عيوب لا يتنبأ بها مشرعوها . ومن الأكيد أن معرفة الإنسان تقصر عن بيان هذه الأمور الغيبية وعن تقرير هذه الشرائع السماوية « وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع والقوانين والإعلام بأحوال المعاد . »

وحينئذ يتبين لنا أن ابن رشد لا يندرج فى زمرة هؤلاء الذين زعموا أن الفلسفة أسمى مرتبة من الوحى. فإن الفلسفة الحقة هى المعرفة البرهانية التى لا يمكن إلا أن تكون على وفاق مع ما جاء به الوحى ، والفلسفة الجديرة بهذا الاسم لا يمكن أن تكون على خلاف مع الحقائق الموحى بها ؛ لأن كلا من الوحى والفلسفة الحقة يعبران عن حقيقة بعينها . والأنبياء يدركون هذه الحقيقة بفضل من الله ودون

مقدمات ؛ بينما قد يصل الفلاسفة إلى معرفة شيء منها بعد دراسات طويلة وأجيال متتابعة وأخطاء متكررة . وبهذا المعنى يمكن النظر إلى المعرفة الفلسفية كما لو كانت إلهاماً يخص الله به العلماء عندما يرشدهم إلى الأدلة البرهانية ، وبهذا المعنى أيضاً يقال إن العلماء ورثة الأنبياء . ولما كانت معرفتنا الإنسانية ناقصة وجب أن يوجد الوحي الذي يرشدنا إلى أمور دنيانا وآخرتنا . فالدين إذن ضروري للعلماء والجمهور سواء بسواء . فهو ضروري للعلماء لأن هناك نوعاً من المعرفة الخارقة للعادة ؛ إذ كل نبي فيلسوف وليس كل فيلسوف نبياً . وهو ضروري للعامة لأنه يرشدهم إلى طرق السعادة التي يعجز الفلاسفة عن الاتفاق فيما بينهم لتحديدها تحديداً نهائيا .

وهكذا يخلص أبو الوليد بن رشد إلى القول بأن المعجزة الحقيقية التي تعد علامة أكيدة على الرسالة هي وضع الشرائع المثالية . أما المعجزات الأخرى كقلب العصا حية أو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فهي قرائن خارجية لا تكفي وحدها. والقرآن معجز باعتباره وحيا؛ لأنه كتاب دينا ودين. ودلالته في الإعجاز من هذه الناحية تفوق دلالة أي معجزة أخرى . وقد مثل فيلسوفنا لذلك بمثال طريف؛ فقال لو جاء شخصان وادعى كل منهما الطب فقال الأول : إني طبيب لأني أبرئ المرضى وقال الثاني : إني طبيب لأني أسير على الماء فإن الأول منهما هو الأحق بأن يسمى طبيباً ؛ لأن شفاء المرض فعل من أفعال الطبيب . أما المشي على الماء فإنه ليس صفة ذاتية في الطبيب، على الرغم من أنه يعد فعلا خارقاً للعادة ، وليس في طاقة كل البشر . كذلك الأمر في معجزات الرسل ، بمعنى أن الكتب السماوية معجزات في ذاتها، وأما الأفعال الخارقة للمألوف فهي براهين ثانوية وليست دلالتها قطعية ، وإن كانت تستخدم في اقناع الجمهور .

ومما يدل على أن القرآن معجزة المعجزات أنه أنزل على نبي أمي في أمة بدوية لم تعرف في التاريخ بمزاولة العلوم ولا بالبحث النظري كما هي الحال مثلا لدى أمة كالإغريق أو غيرها من الأمم القديمة . هـــذا إلى أنه لا سبيل إلى المقارنة

بين القرآن والكتب السماوية الأخرى من جهة التشريع . وفى ذلك يقول ابن رشد الذى يرمونه بهتا بأنه عدو للديانات الثلاث : « ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعةوفضل الشريعة المشروعة لنا ، معشر المسلمين ، على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ، ومعرفة المعاد ، ومعرفة مابينهما، لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك . » ولعل الله يقيض رجلا من المسلمين يحقق أمال هذا الفيلسوف المفترى عليه .

٣ — القضاء والقدر

لقد اختلف المتكلمون اختلافاً ليس باليسير فى هذه المسألة : وهى هل الإنسان مجبر على أفعاله أم هو حر فى اختيارها وتنفيذها ؟ ويرجع سبب هذا الخلاف إلى أن كلا من الشرع والعقل يرشدنا إلى حجج متعارضة يؤكد بعضها الجبر ويقرر بعضها الاختيار . أما فى الشرع فإنا نجد آيات متعارضة . فمثلا يبدو الجبر أمراً مقرراً فى مثل هذه الآيات وهى قوله : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » (١) ، وقوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار » (٢) ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير . » (٣) كذلك نجد آيات عديدة أخرى تعضد رأياً مضاداً ، أى تؤكد حرية الإنسان فى كسبه لأفعاله. فمن ذلك قوله عز وجل : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير » (٤) ، وقوله : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٥) ، وقوله : « ولا تزر وازرة وزر أخرى ». وأحياناً نجد أن الآية

(١) سورة القمر آية ٤٩
(٢) سورة الرعد آية ٨
(٣) سورة الحديد آية ٢٢
(٤) سورة الشورة آية ٣٠
(٥) سورة البقرة آية ٢٨٦

الواحدة تجمع بين هذين الرأيين المتعارضين. من ذلك قوله تعالى : « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير » [(١)] ، فإن قوله « أصابتكم مصيبة » يومئ إلى وجود قدر سابق ، أما قوله : « قل هو من عند أنفسكم » فصريح فى إرجاع السبب إليهم . ومن هذا القبيل أيضا قوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » [(٢)] ، وقوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال » [(٣)] . ولا نعدم أن نجد هذا التعارض فى الأحاديث النبوية . فمما يدل على الكسب قوله صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » . ومما يدل على أن الجبر وأن الإيمان والكفر مقدران للانسان فى الأزل قوله عليه السلام : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون » ولن نذهب إلى تقصى أمثال هذه الآثار والنصوص لتوضيح تعارض الأدلة الشرعية ، فإن أمر هذا التعارض ظاهر لا يحتاج إلى كل هذا الجهد .

أما كيف تتعارض الأدلة العقلية فى مسألة الجبر والاختيار فذلك لأن للانسان أن يقول : لو كان المرء هو الذى يخلق أفعاله لكان معنى هذا أن مشيئة الله سبحانه تقف عند حد محدود ، أى أنها لا تنصب على نوع معين من الأفعال . وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله لكن إذا قلنا من جانب آخر بأن الإنسان لا يخلق أفعاله بل تقدر له ويجبر على القيام بها كان لنا أن نتساءل فنقول : وإذن كيف يعقل أن يكون هذا الإنسان أهلا للتكليف مع أننا نعلم أن الاستطاعة أوالقدرة شرط لتكليف العباد ؟ وكيف يعقل أيضاً أن يكون مجبراً على فعل ثم يعاقب أو يثاب عليه ؟

---

(١) سورة آل عمران آية ١٦٥ (٢) سورة النساء آية ٧٩

(٣) سورة الرعد آية ١١

وقد كان هذا التعارض فى الأدلة الشرعية والعقلية على حد سواء ، سبباً فى انقسام المسلمين أولا إلى فريقين هم أهل الجبر والمعتزلة . أما الأولون فذهبوا إلى أن الإنسان لا حرية له على وجه الإطلاق ، وأن كل فعل من أفعاله ليست من كسبه ؛ بل هو مفروض عليه فرضاً . أما المعتزلة فقالوا بحرية الإنسان واستقلاله فى القيام بأفعاله مما يجعله مسئولا عنها وأهلا لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون إذن أن يرفعوا التناقض الذى يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبراً وأهلا للعقاب والثواب فى الوقت نفسه . وبديهى أن رأى الجبرية رأى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه إقرار بتكليف الإنسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخلو رأى المعتزلة من الشطط والغلو لأنه يفضى لا محالة إلى إنكار تدخل الإرادة الإلهية .

لذلك حاول الأشعرية التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين فقالوا إن الله يخلق الفعل الإنسانى ونتيجته فى آن واحد ، ثم جهدوا أنفسهم ، بعد ذلك ، لكى يفرقوا تفرقة وهمية بين العمل غير الإرادى كرعشة اليد والعمل الإرادى كحركتها المقصودة. وإنما كانت تفرقتهم هذه وهمية لأنهم يقولون بأن الحركتين مخلوقتين لله سبحانه . وإذا كان الأمر كما يرون فلا فرق بينهما إلا باعتبار اللفظ . ونحن نعلم أن الاختلاف فى اللفظ لا قيمة له ؛ لأنه شئ آخر غير الاختلاف فى الجوهر والحقيقة ؛ أو نقول بعبارة أخرى إنهم إذا سلموا بأن الله يخلق الأفعال ، إرادية كانت أم غير إرادية ، فإنهم يعترفون صراحة أو ضمناً ، بأن الإنسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله ، ومن ثم يمكن القول بأنهم يتبعون آثار أهل الجبر ؛ بل لقد ذهب القدماء منها فعلا إلى جواز التكليف بما لا يطاق ، حتى لا يضطروا إلى التسليم بحجة المعتزلة القائلة بأن هذا التكليف قبيح فى العقل . أما المتأخرون منهم فقد خالفوا هذا الرأى لأنه لو كان حقاً أن الإنسان لا يكتسب أفعاله لما كان هناك معنى لأمره بالسعى وراء الخير والفرار من الشر . وقد كان ابن المعالى من هؤلاء الذين قالوا بأنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق .

فكيف السبيل إذن إلى التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين ، وبخاصة إذا علمنا أن النصوص الشرعية تبدو متناقضة أيضاً ؟ لقد وجد أبو الوليد بن رشد أن التناقض الظاهرى الذى تنطوى عليه هذه النصوص الشرعية لم يوجد عبثاً ؛ بل لحكمة وعناية إلهية ، لأنه يوحى إلى العلماء بالحل العقلى لمشكلة القضاء والقدر. وطبيعى أنه يعد نفسه أحد هؤلاء العلماء . فما هو الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟

إن الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين وهى قوة غير محدّدة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الإرادة . وهذه الإرادة مخلوقة لله سبحانه فى حين أن النتائج التى تؤدى إليها هذه القوة تعتبر نتائج إنسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحدّدة حريتها الكاملة ؛ ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا . فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون نفاذها . وهى التى تحدّد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة ؛ بل يمكن القول بأن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات إلى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى . وهذا هو ما يحدث فى أفعالنا المنعكسة، أى فى تلك الأفعال التى تتم دون أن تتدخل الإرادة كالسعال أو التثاؤب أو الهرب أمام خطر محدق أو ضيق الحدقة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الإرادية على الأسباب الخارجية . لكننا متى اخترنا فعلا معينا ونفذّناه فإننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسئولين عن أفعالنا . ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا إجبارية تماماً ، وإنما هى تجمع ، كما نرى ، بين الاختيار والجبر فى آن واحد ؛ لأنها تتوقف على عاملين هما إرادتنا والأسباب أو العوامل الخارجيــة . وهذه العوامل تتبع نظاماً عاما مطردا لا يتخلف . وهذا النظام العام هو ما نسميه فى عصرنا الراهن بالحتمية فى الطبيعة .

وهكذا يعترف ابن رشد بهذه الحقيقة التى يظنها بعضهم كشفاً علمياً حديثاً ، فهو يقول : « ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب

منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج .»

غير أن هذه الحتمية ليست حتمية مطلقة صارمة فى نظر فيلسوفنا ؛ بل هى تفسح فى صدرها جانبا للارادة الإنسانية ، وذلك لأن هناك نوعا من التضامن بين الأسباب الخارجية والأسباب الداخلية .

ومما يدعو إلى العجب حقيقة أن « إرنست رينان » يخطىء خطأً واضحاً فى فهم فكرة ابن رشد فى مسألة القضاء والقدر ، وذلك عندما ينسب إليه الإيمان بنوع من الحتمية المطلقة فى الطبيعة . فهو يعتقد إذن أن فيلسوف قرطبة ينبغى أن يحتفظ له بمكان ملحوظ فى مقدمة الفلاسفة الذين ينكرون العناية الإلهية ، ويرفضون إرجاع الأسباب فى الكون إلى الله تعالى . غير أننا نفهم السبب الذى تردى من أجله رينان فى هذا الخطأ . وذلك لأنه ، كعادته ـ لا يفعل شيئاً سوى ما ارتضاه فى كثيرمن المواطن الأخرى، وهوأن يتبع تلك الأسطورةالتى كانت ترى فى ابن رشد أفضل نموذج للفيلسوف الملحد المبتدع . وقد غاب عن رينان أن هذا الفيلسوف يصرح فى أكثر من موضع بأن الله هو الذى يخلق الأسباب فى الكون وهو وحده الذى يعلمها . لذا نراه يقول : « فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات . وهذه هى مفاتح الغيب المعنية فى قوله : وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو .»

فالحتمية فى الكون عند ابن رشد هى ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر أى علم الله بالأشياء واختراعها أو إيجادها وفقاً لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض أو التضاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الإرادة الإنسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم ، حقيقة ، إلا باجتماع هذين

الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأى الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق فى العصر الحاضر ؛ فهم يثبتون للانسان إرادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقاً قد يحتج أنصار الجبر فيقولون إنها ليست بإرادة مطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها إرادة على كل حال ؛ لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة فى لحظة معينة . وهذا هو السبب فى أن الإنسان يعد مسئولا عن أفعاله ؛ إذ له الاختيار فى كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئاً فشيئاً لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهاً معيناً فى حياته ، بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فإن هذا الاختيار لا يعدم جملة لدى الإنسان العادى ، الذى تتوفر لديه شروط التكليف .

وقد أخذ توماس الأكوينى هذه النظرية الفذة عن فيلسوف قرطبة ، وقال مثله وبألفاظ تكاد تكون هي ألفاظه : « إن الله أعطانا حرية الاختيار ، ولكن هذه الحرية قوة غير محدّدة . وهكذا يهب الله الإنسان الإرادة ، ولكن هذه الإرادة غير محدّدة . إنما يستطيع المرء بعد التفكير والتأمل أن يصمم على اختيار أمر دون آخر . » (١) وقد ظن جلسون الذى عرض هذه النظرية فى كتابه عن توماس الأكوينى أنها من صنع فيلسوفه ، وغاب عنه أن يرجع إلى ما كتبه ابن رشد حتى يعلم مصدرها ومنبعها ، وأنها فى الواقع محاولة جدّية للتوفيق بين آراء إسلامية .

ومما يدل على تقليد هذا المفكر المسيحى أنه تبع خطا أبى الوليد فى مسألة فرعية، وهي أنّ هناك اعتراضاً يمكن توجيهه إلى نظرية القضاء والقدر ، وأنه يمكن الرد على هذا الاعتراض . وبيان ذلك أن فيلسوف قرطبة عضد رأيه السابق بأن

---

(١) Gilson, le Thomisme p. 340

أشار إلى شبهة أو اعتراض قد يثيره هذا الرأى ، ثم أجاب على هذا الاعتراض إجابة تتفق مع ما جاء به الشرع ، وبما يوجبه العقل أيضاً .

أما الاعتراض فيمكن تقريره على النحو الآتى :

إذا سلمنا بوجود أسباب طبيعية فمعنى ذلك أننـــا نسلم بوجود أسباب فعالة إلى جانبه تعالى . فكيف يمكن التوفيق إذن بين النظرية التى تنص على تأثير الأسباب الطبيعية وبين العقيدة التى أجمع عليها المسلمون ، وهى أنه لا فاعل إلا الله سبحانه ؟

وأما الجواب على ذلك فذو وجهين :

أولا : يمكن القول بأن الأسباب الطبيعية لا تؤثر إلا لأن الله أودعها قوة التأثير. فعلى هذا الاعتبار لا يكون استخدام لفظ السبب بمعنى واحد بالنسبة إلى الله وإلى تلك الأسباب ؛ لأنه هو الفاعل حقيقة عند ما يخلق الموجودات جميعها وما يترتب عليها من نتائج . وإنمـا سميت الأسباب التى يسخرها أسباباً على سبيل المجاز « إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذى صيرها موجودة أسباباً ؛ بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعـــد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو فى نفسها ، ولولا الحفظ الإلهى لها لماوجدت زماناً مشاراً إليه ، أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان . »(١)

هذا هو الجواب الأول على الاعتراض ، وهو الجواب الذى لم يتورع توماس الأكوينى عن ادّعائه لنفسه حتى يبدو فى نظر أبناء ملته وفى نظر مؤرخى الفلسفة المسيحية من أمثال جلسون فيلسوفا مبتكراً أصيلا ! أما كيف أخذ رأيه ومنهجه عن أبى الوليد فذلك أنه بدأ بوضع الاعتراض ثم أخذ يجيب عليه بنفس الإجابة . وليس ثمة مجال للشك فى أنه مقلد . ونحن لا نلقى القول على عواهنه ؛ بل نقوى

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٠٩ .

رأينا بدليل نترك للمدافعين عن توماس الأكوينى مشقة هدمه وبيان فساده ، إن جاز أن يتصدى أحدهم للرد علينا يوماً ما . وهذا الدليل هو أن ابن رشد ناقش فى كتابه مناهج الأدلة مثالا لأبى حامد الغزالى وهو مثال الكاتب والقلم، فذكر أن أبا حامد يقول : « إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، أى كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعنى أنهما معنيان لا يشتركان إلا فى اللفظ فقط وهما فى أنفسهما فى غاية التباين ؛ كذلك الأمر فى اسم الفاعل ، إذا أطلق على الله تعالى وتبارك وإذا أطلق على سائر الأسباب. » ثم قال أبو الوليد إن فى هذا المثال تسامحاً وقياساً مع الفارق لأن الكاتب لا يعد فاعلا حقيقياً إلا إذا كان هو الذى يخترع جوهر القلم ويحفظ الكتابة إلى الأبد. فشأن القلم هنا هو شأن الأسباب الطبيعية، لأن هذه الأخيرة مسخرة وتؤدى إلى نتائج محددة بيد أنها لا تخلق جواهر الأشياء . فلما وقع توماس الأكوينى على هذا المثال أعجبه ولم يتردد فى استعارته . ولم يبتكر فيه شيئاً سوى أن حور فيه قليلا؛ فبدلا من أن يشير فيه إلى الكاتب والقلم أشار إلى الحطاب وإلى فأسه التى يقطع بها الخشب. لكن هذا الخلاف يسير ولا أهمية له ولا وزن ما دام المقصود بالمثال المقارنة بين الأسباب الطبيعية التى تعد أسباباً على سبيل المجاز وبين الله سبحانه الذى هو السبب الحقيقى وحده . فالأمر الذى لا خلاف فيه لدى توماس الأكوينى هو ما قرره ابن رشد من قبل، وهو أن الله هو الذى يخلق جواهر الأشياء وماهياتها وهو الذى يحفظ وجودها دائماً . وتلك هى نظرية الخلق المستمر التى ينسبها جلسون خطأ أو تجاهلا إلى توماس الأكوينى، مع أنها مأخوذة عن فيلسوف قرطبة ، كما يتبين من النص السابق الذى أوردناه منذ قليل ، وكما يتضح من نصوص أخرى كثيرة يجدها من يريدها فى كتاب مناهج الأدلة . ولكن ماذا تقول فى قوم يأبون إلا أن ينسبوا إلى أنفسهم آراء الآخرين فى جرأة ما بعدها جرأة ؟

ثانياً : أما الوجه الثانى فى الإجابة على الاعتراض السابق فهو أن الأسباب

الطبيعية لا يمكن أن تؤثر فى مسبباتها إلا بإرادة الله وإذنه ، وأن وجود هذه الأسباب دليل على وجود السبب الأوحد الخالق ، بدلا من أن يكون منافياً لجلاله وعظمته . فهؤلاء الذين ينكرون الأسباب الطبيعية لا يفعلون أكثر من تكذيب الحس والعقل معاً ، وهم يهدمون العلم والفلسفة قبل أن يهدموا الدين : « أما الحس والعقل فإنه يرى أن ها هنا أشياء تتولد عنها أشياء ، وأن النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين : أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . » ولذا فإذا أنكر الأشاعرة وجود الأسباب الطبيعية هدموا أفضل البراهين على وجود الله . وهنا نجد دليلا جديداً على معرفة توماس الأكويني لهذه النظرية الرشدية معرفة تفصيلية ، أى معرفة المقلد لقيمة ما يقلد ؛ وذلك لأنه لاينسى فى هذه المرة أيضاً أن يدعى لنفسه هذا الجواب الثانى . فنحن نراه يتبع ابن رشد خطوة بخطوة فيقول أولا بأن الأسباب الطبيعية لا تؤثر إلا بإذن السبب الأول ، ثم يستطرد بطبيعة الحال كما استطرد فيلسوفنا من قبل فيقول : إن إنكار وجود الأسباب فى العالم الحسى إنكار لأحد براهين وجود الله . ولعله لم يقل أفضل البراهين لأنه ما زال متأثراً ببرهان التفرقة بين الماهية والوجود ، ذلك البرهان الذى يدين به لفيلسوف مسلم آخر هو الرئيس ابن سينا . ونعتقد أنه لو استطاع التخلص من تأثير هذا الفيلسوف ، أو لو فطن إلى ما بين هذين البرهانين من تناقض ، لتبع ابن رشد فى القول بأن إنكار وجود الأسباب الطبيعية جحود لأفضل براهين وجود الله . ومع ذلك فقد تبع فيلسوفنا بقدر ما استطاع عندما قال : « إنه لما كانت هناك أسباب فى الطبيعة فإننا نستطيع الصعود شيئاً فشيئا حتى السبب الأول ، وهو الله . ولو كان الكون مجرداً من الأسباب الثانية لأصبح أظهر دليل على وجود الله مستحيلا . » فهذا الاتفاق العجيب فى تحديد الاعتراض وفى اختيار طريقين للرد عليه ، وفى استعارة الأمثلة ،

(١) كتاب جلسون بالفرنسية مذهب توماس الأكوينى ص ٢٥٥ .

وفى الاستطراد أيضاً ، دليــــل على مقدار تأثير فلسفة ابن رشد فى تفكير توماس الأكوينى . وإذا كان هذا الاتفاق العجيب لا يثير لدينا عجباً ألبتة ، فذلك لأننا إذا سألنا « جلسون » الذى يمجد توماس الأكوينى فقلنا : من هم الخصوم الذين يدحض فيلسوفك آراءهم بمثل هذه المهارة والدقة ؟ أجابنا بأنه يريد دحض آراء المتكلمين . ويقول « جلسون » ذلك جاداً ؛ أما نحن فنستمع إليه مشفقين ؛ لأنه لم يفطن إلى أن الخصوم الذين يحاربهم توماس الأكوينى — فيما يزعم ويزعمون — هم خصوم ابن رشد أيضاً !

٤ — العـــــدل والجور

وهذه أيضاً من مسائل الخلاف بين أشهر الطوائف والفرق الإسلامية . فإن المعتزلة سلكت فى حلها سبيلا معروفا كان سبباً فى أن أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل ، كما قالوا إنهم هم أهل التوحيد . أما سبب هذه التسمية الأخيرة فذلك راجع إلى موقفهم فى مسألة الصفات التى أشرنا إليها فيما مضى . فهم على طرفى نقيض مع الأشاعرة فيما يمس الصفات الآلهية ؛ وذلك لأنهم يرون أنها هي الذات. أما تسميتهم بأهل العدل فذلك لأنهم يقولون إن أفعال الله تعالى كلها عدل ولا جور فيها . وقد بنوا على هذه الفكرة كثيراً من نظرياتهم الدينية : مثـال ذلك أنه يغلب عندهم الرأى القائل بأنه من المحال أن يكتب الله الفناء لجميع مخلوقاته حتى يبقى وحده كما كان موجوداً وحده قبل خلقها ، وذلك لأن هذا الفناء يتنافى مع عدله.. وقد فصلوا الأمر هنا فقالوا : من المحال أن يكون فناؤها جزئياً ، بمعنى أن يفنى بعضها ويبقى بعضها ، كذلك لا يعقل أن تفنى فناء كلياً أي تندثر جميعها . أما أنها لاتفنى فناء جزئياً فلأن الوجود نعمة أسبغها الله على مخلوقاته ، فكيف يمكن أن يسترد الله سبحانه هذا الفضل من بعض الكائنات ولا يسترده من الكائنات الأخرى ؟

أما أنها لا تفنى جميعها فذلك لأن الفناء المطلق يتعارض مع فكرة العقاب والثواب الأبديين . وفى جملة القول يعتقد المعتزلة أن أفعال الله كلها عدل وأنه يفعل الأصلح دائماً .

لكن الأشاعرة — ومعهم الغزالى — يرفضون حجج المعتزلة ويرون أنه ينبغى التفرقة هنا بين عالمى الغيب والشهادة . فأفعال الإنسان توصف بالعدل والجور لأن الشريعة هى التى تحدد هذه الأفعال وتبين أن الإنسان إذا فعل شيئا يحكم الشرع بأنه عدل كان فعله يجرى على سنن العدل ، وإذا ارتكب فعلا ينص الشرع على أنه جور كان جورا وشرا . وهذا هو السبب فى أن كل إنسان ليس أهلا للتكليف لا توصف أفعاله بأنها عدل أو جور ؛ بل يقال إن أفعاله كلها عدل . فالأساس الذى بنى عليه الأشاعرة مذهبهم ينحصر فى أنه لا وجود فى هذا العالم لأشياء تعتبر عدلا أو جوراً فى ذاتها ؛ لأن مناط التفرقة بين هذين الأمرين هو النصوص الشرعية .

وقد نقد الغزالى رأى المعتزلة نقداً ساخراً فى كتابه القسطاط المستقيم . فذكر أن هؤلاء قد انتهوا إلى نتائج لا يقبلها العقل عندما لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة . فهم يقولون مثلا إن الله يفعل الأصلح لعباده ما دام أهل الخير والعدل من الناس يفعلون ذلك فيما بينهم . وقد حددوا حجتهم على هيئة قياس هو :

الحكيم هو الذى يفعل الأصلح

الله حكيم

∴ هو يفعل الأصلح

ولكنهم لا يحسنون معرفة طرق المنطق السليم؛ إذ لو كانوا على علم بها لقرروا رأيا آخر بأن يقولوا :

لو كان الأصلح واجبا على الله لفعله

ومعلوم أنه لم يفعله

∴ فهو غير واجب عليه

وليس فى وسعهم أن ينكروا أن الله لا يفعل الأصلح دائماً ؟ إذ لو كان يفعله لوجب، على حد زعمهم ، ألا يطرد آدم وزوجه من الجنة . فلما أمر بهبوطهما كان ذلك دليلا على عكس ما يرون ؟ إذ ليس من العدل والأصلح، حسب اعتقادهم ، أن يؤخذ الأبنــاء بجريرة الآباء . ويستمر الغزالى فى سخريته من المعتزلة فيقول : وليس للمعتزلة أن يزعموا أنه من الأصلح لهؤلاء الأبناء أن يقترفوا الخطايا فى الأرض وأن يذهبوا ليكفروا عنها فى النار ثم يعفو الله عنهم فى نهاية الأمر ؟ إذ لو كان الأمر كما يقولون ، لكان عفوه عنهم منة والمنة ثقيلة لا تحتمل . ثم يضرب لنا أبو حامد مثلا فيقول : إن الصبيان إذا ماتوا قبل أن يدركوا أو قبل أن يرتكبوا المعاصى فإنهم يحتلون فى الجنة منزلة أدنى مرتبة من البالغين الذين آمنوا وعملوا عملا صالحا. فلو فرضنا أن جماعة من هؤلاء الصبيان احتجوا فقالوا : « إلهنا إنك لا تبخل بالأصلح لنا والأصلح لنا أن تنيلنا درجتهم [البالغين الصالحين] فيقول الله ، على زعم المعتزلة ، كيف أبلغكم درجتهم وقد بلغوا وتعبوا وأطاعوا ، وأنتم متم صبيانا ؟ فيقولون أنت أمتنا فحرمتنا طول المقام فى الدنيا ، ومعالى الدرجات فى الآخرة فكان الأصلح لنا والأصلح بنا أن تبلغنا درجتهم وألا تميتنا ، فلم أمتنا ؟ فيقول الله تعالى ، على رأى المعتزلة ، إنى قد علمت أنكم لو بلغتم لكفرتم واستحققتم النار خالدين فيها ، فعلمت أن الأصلح لكم الموت فى الصبا . وعند هذا ينادى الكفار البالغون من دركات النار يستصرخون ويقولون : أما علمت أنا إذا بلغنا كفرنا ؟ فهلا أمتنا فى الصبا فإنا راضون بعشر درجات الصبيان ! فعند هذا لا يبقى للمعتزلى جواب يجيب به عن الله تعالى، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه تعالى عن قول الظالمين علواً كبيرا . »

وإذن يرى الأشاعرة — وينصرهم الغزالى فى ذلك على المعتزلة — أن الله سبحانه ليس مكلفا باتباع الشريعة التى يضعها لعباده . ولذلك فإن أفعاله لا توصف بأنها عدل أو جور . وبناء على هذا الرأى لا يجوز القول بأنه من الواجب أن يفعل الله سبحانه الأصلح . فله أن يفنى العالم أو يبقيه ، وليس الله سبحانه مكلفاً بإثابة المطيع

أوعقاب المذنب ؛ بل له الملك كله يفعل فيه مايشاء « لايسأل عمايفعل وهم يسألون »
فلقد وهم المعتزلة عندما قالوا إن أفعال الله كلها عدل لا جور فيها ؛ إذ لو كان الأمر
كما يقولون لماجاز أن يعذب الحيوان البرىء من غير ذنب، وإلا وجب على الله سبحانه
أن يحشره يوم القيامة ، لـكي يعوضه بالثواب عما لحقه فى هذه الحياة الدنيا من عذاب
وأذى حسبما يقتضيه العدل. وليس بصحيح أنه من الظلم ألا يعاقب المسىء وألا يثاب المطيع.
لقد احتج المعتزلة لرأيهم هذا بقوله تعالى: «وما ربك بظلام للعبيد». وحقيقة لا معنى
للظلم بالنسبة إليه تعالى لأن الظلم لا يوجد حقيقة إلا لمن يتصرف بغير حق فيمالا يملكه.
ولله ملك السموات والأرض وما فيهن . وهو إلى جانب ذلك غير مقيد بشرع يفرضه
عليه غيره . وإذن فمن العبث أن نتحدث عن الظلم فى هذا المقام إثباتاً أو نفياً ؛ لأن
الظلم لا يتصور إلا فى الأفعال الإنسانية . وبالاختصار يرى الأشاعرة أن السبب
فى خطأ المعتزلة أنهم حاولوا المماثلة بين الله سبحانه وبين الإنسان ، وأنه كان أجدر بهم
أن يقرروا ، على غرارهم ، أن أفعال الله لا توصف بأنها عدل أو جور .

هذا هو مذهب الأشاعرة فى خطوطه الرئيسية . وهو المذهب الذى لا يرتضيه
ابن رشد ، لا لأنه من أنصار المعتزلة ؛ بل لأنه يجد أن كلا الفريقين لم يصب الحقيقة.
وقد رأينا كيف سخر الغزالى من رأى الأولين، وسنرى الآن كيف يسلك فيلسوفنا
مسلك الجاد فى نقد الأشاعرة ، دون أن يقع بسبب ذلك فيما وقع فيه المعتزلة من
تشبيه عالم الغيب بعالم الشهادة .

أما أن الأشاعرة لم يدركوا وجه الصواب فى هذه المسألة فهذا مايوضحه فيلسوف
قرطبة بقوله: إن رأيهم غريب فى الشرع والعقل معاً ؛ لأنه فى غاية من الشناعة التى
لا يقرها دين ولا منطق . فكيف لهؤلاء أن يقولوا بأنه لا وجود لأشياء هى خير
أو شر فى ذاتها ؟ لو كان قولهم صحيحاً، ولو كان الشرع هو الذى يخلع على الأشياء
صفات ليست فيها ، لجاز أن الشرك لا يكون شراً وجوراً فى ذاته ؛ وإنما يوصف
بهذين الوصفين بسبب تحريم الشرع له ، بحيث لو فرضنا جدلا أن الشرع جاء ينادى

بالشرك بالله لانقلبت طبيعته مباشرة وأصبح خيراً وعدلا . زد على ذلك أن النصوص الشرعية جاءت على خلاف رأى الأشعرية . فقد جاء فى القرآن الكريم آيات يصف الله فيها نفسه بالعدل وذلك على نحو لا يحتمل معه تأويلها . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد »(١) و « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم »(٢) وقوله عز وجل : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (٣) وقوله : « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد »(٤) وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة ، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيما. »(٥).

لكن قد يحتج بعضهم بآيات أخرى ، لكى يبرهن على أنه من الجائز أن ينسب الظلم إليه سبحانه كقوله : « فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » (٦) وقوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين . » (٧) فإن مثل هذه الآيات تشهد فى صالح رأى الأشعرية ؛ لأنها توحى بأن أفعال الله سبحانه لا توصف بأنها جور أو عدل ؛ لأنها لا تشبه الأفعال الإنسانية ، ولو كانت جوراً بحسب رأينا. فليس لنا أن نقارن بينها وبين أفعال الإنسان ؛ لأن الله ليس مكلفاً بشرع يحدد له الخير والشر بل له الملك يتصرف فيه كما يشاء ، دون أن يوصف عمله بالظلم . غير أن هذا الاعتراض مردود عليه سلفاً بأن الله لا يحب الظلم ، وأنه لا يرضى لعباده الكفر . فإذا كان لا يرضى لهم الكفر وجب أن نعترف بضرورة تأويل مثل هذه الآيات التى توهم نسبة الظلم والإضلال إليه . أما « ماتقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه ، وهو كفر . وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا

(١) سورة فصلت آية ٤٦
(٢) سورة آل عمران آية ١٨
(٣) سورة يونس آية ٤٤
(٤) سورة الأنفال آية ٥١
(٥) سورة النساء آية ٤٠
(٦) سورة ابراهيم آية ٤
(٧) سورة السجدة آية ١٣

للضلال قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها » وقوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية وقول النبى صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة الخ » (١) .

ومن رأى ابن رشد أنه يجب تأويل كل الآيات التى توهم أن الله يريد إضلال خلقه . ذلك لأن هذه الآيات لا تدل على أن الله يريد الشر لبعض عباده وإنما على أنه خلق الناس وفيهم استعداد لكل من الخير والشر . فقد اقتضت حكمته أن بعض هؤلاء سوف يتجه إلى الشر . «فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور . قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك . . . فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشر فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من انعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرتم أنه جاعل فى الأرض خليفة، يعنى آدم : «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله.(إنى أعلم ما لا تعلمون) . » ومعنى ذلك فى نظر ابن رشد أن الله إذا خلق أسباب الضلال فى فطرة الإنسان فذلك لأنه يترتب عليها الاهتداء والخير أكثر من أن يترتب عليها الضلال والشر حقيقة .

لقد حاول الأشاعرة التفرقة بين عالم الغيب والشهادة هنا ، أى قالوا بأن أفعال الله لا توصف بأنها جور ولا عدل حتى يتجنبوا تلك المسألة الخطيرة وهى هل يخلق الله الشر كما يخلق الخير ؟ ولكن ابن رشد يرى أن الشك فى خلق الأمرين جميعا نوع من الابتداع بل الكفر لأننا إذا أنكرنا أنه يخلق أسباب الضلال كما يخلق أسباب الهداية كان معنى ذلك أننا لا نعترف بقدرته تعالى فى جزء لا بأس من

---

(١) مناهج الأدلة ص ١١٤

الخليقة ، مع أنه أولى بنا أن نقول إنه الله يخلق الشر من أجل الخير . ومن الضرورى أن تتأول النصوص القرآنية على هذا الأساس بل يبيح أبو الوليد التصريح بالتأويل للجمهور: «وذلك أنهم احتاجوا أن يسرّفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم ... أن ههنا إلهين : إلهاً خالقا للخير وإلها خالقاً للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً ؛ . . . لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الاطلاق . لكن على أنه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل ما يقترن به من اخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه . » ثم مثل أبو الوليد لذلك بمثال النار: فإن لها مساوىء وشروراً ؛ عديدة بيد أن هذه المساوىء كلها لا قيمة لها ولا خطر بجانب ما يترتب عليها من النفع . وقد قيل فى الأمثال ورب ضارة نافعة وقال أحكم الحاكمين: «وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم .»

ونجمل القول فى رأى أبي الوليد حين نرى أنه لم يشأ أن يتبع الأشاعرة الذين لم يجرؤا على مجابهة مشكلة خلق الشر . كذلك لم يشأ أن يسلك مسلك المعتزلة حين ينسبون العدل إلى الله تعالى على النحو الذى ينسبونه إلى الإنسان ؛ إذ لو كان حقا ما يقول الأشاعرة لكان معنى ذلك أنه ليس ثمة شىء فى العالم يمكن أن يوصف بأنه خير أو شر فى ذاته ؛ ولو صح ما يقول المعتزلة لوجب أن ننكر البداهة نفسها، وهى أن هذا العالم لا يخلو من شرور . فإذا كان الله عادلا فليس ذلك لأنه فى حاجة إلى ذلك ؛ بل لأن كمال ذاته يقتضى أن يكون عادلا .

وقد استطاع توماس الأكوينى أن يفطن إلى وجاهة هذا الرأى واتفاقه أتم اتفاق مع تقديس الله وتنزيهه عن كل نقص فارتضاه لنفسه . لكنه لم ينته إلى قبول رأى فيلسوفنا إلا بعد أن طال تردده وبعد أن عجز عن العثور على رأى اسلامى يفضله لدى الفلاسفة أو المتكلمين . لذلك نراه يحتج مثل ابن رشد احتجاجا عنيفا ضد هؤلاء الذين يقولون إن الله لايخلق الشر ويتهمهم ، على غرار فيلسوفنا ، بأنهم يتجهون بذلك إلى التسليم بوجود إلهين: أحدهما يعد مبدأ للخير بينما يعتبر الآخر

مبدأ للشر . (١) كذلك نلمح لديه نوعاً من التفاؤل الذى قلنا بوجوده عند أبى الوليد ؛ فإنه يتبعه خطوة بخطوة ويشرح مثله تماما وبنفس الأمثلة كيف أن نظام العالم واتساقه يتطلبان وجود شر قليل إلى جانب خير كثير . (٢) فهو يقول مثلا : « لكن نظام العالم يقتضى ـ كما سبق أن علمناه ـ أن تكون بعض الأشياء ناقصة . وإذن فالله [سبحانه] سبب الفساد والنقص فى جميع الأشياء ولكن ذلك فقط كنتيجة لأنه يريد الخير والنظام للكون ، وكما لو كان ذلك بصفة عارضة. »(٣)

وطبيعى أن توماس الأكوينى يبرّر رأيه هذا بماسبق أن برّره به ابن رشد ،أى بتلك التفرقة الشهيرة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . فحقيقة تقتضى طبيعة الذات الإلهية أن تكون أفعالها عادلة وإن بدا بعضها بمظهر الضرر أو الشر . وذلك على خلاف أفعال الإنسان التى قد تكون عادلة أو جائرة فى جوهرها . كذلك تختلف الأفعال الإلهية عن الأفعال الإنسانية باعتبار غايتها . فإن الإنسان لا يكون عادلا إلا لتحقيق سعادته الاجتماعية أو الأخروية . ومن الأكيد أنه يجاهد نفسه حتى يفعل الخير بدلا من الشر ، وأن هناك جانبا كبيراً من الخوف يحفزه إلى أن يكون عادلا . أما الله سبحانه فلما كان بريئا من كل نقص فإنه لايعدل سبحانه رغبة أو رهبة أو ضرورة ، كما هى الحال لدى الإنسان .

٥ ــ البعث

لم يخرج ابن رشد فى هذه المسألة الأخيرة عن الاتجاه العام للدين الإسلامى . فهو يدحض رأى هؤلاء الذين ينكرون الحياة الأخرى وما تستتبعه من سعادة

---

(١) De Substantiis separtis. Caput. 5.

(٢) Cont. gent. livre 111. c. 71.

(٣) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول السؤال ٤٩ البند الثانى .
انظر أيضا كتاب جلسون : (L Thomisme 214—220)

وشقاء . وقبل أن نعرض لآرائه وبراهينه على خلود النفس لا نرى بأسا من أن نشير إلى الفرية الأخيرة التى نسبوها إليه. فقد زعم بعض مؤرخى الفلسفة ، وجلهم من المستشرقين أو من خصوم التفكير الإسلامى فى العصور الوسطى ، عصور الجهل والتعصب ، أن أبا الوليد ينكر خلود النفس ، فزعموا ــ وكثير عددهم ــ ومازالوا يزعمون فى غير حرج ، أن الشارح الأكبر لا يعترف بوجود حياة أخرى ، وأنه يعتقد أن فائدة الدين قاصرة على الحياة الدنيا ، أى أنه يتخذ ذريعة لحمل الناس على كسب الفضائل وتجنب الرذائل فى حياتهم الاجتماعية ؛ فلا سعادة إذن إلا فى نطاق هذا العالم الراهن ، وأن هذه السعادة هى نوع من الاتصال الصوفى بالله سبحانه . وقد فضحنا أمرهم فى هذه التهمة أكثر من مرة فقلنا إن جهل تلاميــذه الأدعياء وحنق خصومه الأذكياء وتعصبهم كان سببا فى نشأة أسطورة غريبة عنه فى العالم المسيحى ثم تضخمت هذه الأسطورة ، ورسخت أصولها فى عقول مؤرخى الفلسفة المسيحية ، وفى تفكير كثير من المستشرقين بسبب التقليد أو الاعتماد على المبدأ القائل ببذل أقل مجهود ممكن . ويصبح الكسل والتقليد أكثر قبولا لدى الإنسان إذا كانا يتفقان إلى حد كبير مع بعض آرائه المذهبية أو الوهمية . وعندئذ يعسر عليه أن يفطن إلى فساد هذه الآراء ، وبخاصة إذا أخذها عن بعض من يظن أنهم أهل لأن يوثق بهم ؛ فيخيل إليه أن رأى السابقين رأى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . ثم إذا تقادم العهد بهذا الرأى بدا فى أعين المقلدين أكثر جلالا وروعة . وإذا جاورت عاطفة الإعجاب بالقدماء عاطفة إنسانية أخرى وهى الرضا عن النفس لتقرير نظريات كبرى ، دون بذل أى مجهود أو عناء ، فمن العسير بعد ذلك كله أن تجتث الآراء الفاسدة من العقول التى نشــفق عليها فلا نصفها بالغفلة ؛ بل بفقدان ملــكة النقد ، والحرص على ألا تفجع بتكذيب آراء متوارثة توضع موضع التقديس والعقيدة .

وإذا أراد هؤلاء ــ ومن تبع سبيلهم من الشرقيين ــ أن يدفعوا عن أنفسهم

تهمة التقليد فإنا نشير عليهم أن يرجعوا ، لو شاءوا ، إلى مسألة البعث فى نهاية كتاب تهافت التهافت وفى نهاية كتاب مناهج الأدلة . ولو رجعوا إلى ما نشير إليه لعلموا أنه من اليسير أن يضع المرء حدا لهذه الأسطورة ، وأن يقضى على هذه الفرية التى تدعو إلى السخرية من موجهيها ؛ إذ لو قرأوا ما كتبه ابن رشد فى البعث لأدركوا أن هذا الفيلسوف نفسه قد أخذ على عاتقه أن يدحض سلفا كل التهم التى عزتها إليه أوروبا المسيحية : إما بسبب الجهل وإما بسبب التعصب . وليس من هدفنا هنا أن نعرض ألوان السباب والشتائم التى أمطروه بها ، أو أن نطيل الحديث عن تلك اللوحة التاريخيــة التى يمثلونه فيها وهو يلعق الرغام . ولن نقابل سبابا بسباب أو تحقيراً بتحقير مثله ؛ بل يكفينا أن نمر مرور الـكرام ، وأن نستخدم سلاحاً أقوى مما يستخدمون، وهو أن نعرض آراء هذا الفيلسوف فى البعث فإن هذا وحده كفيل بمحو هذه الأساطير . وربما أدى أيضاً إلى تحريك نفوس المنصفين من مؤرخى الفلسفة المسيحية إلى نفض أيديهم من التقليد ، وإلى بذل مجهود أكبر مما بذلوا . وعلى كل فإنا نعتقد أننا فعلنا ما ينبغى أن نفعل .

لقد ذهب « مونك » و « رينان » إلى القول بأن فيلسوف قرطبة كان ينكر خلود نفوس الأفراد ، وأدعي أولهما أنه عثر على نص فى كتاب تهافت التهافت . لـكن لا وجود لهذا النص فى النسخة العربية . وقال ثانيهما إنه يعتمد على نص فى كتاب النفس . غير أننا لم نعثر لهذا النص على أثر . (١)

وعلى عكس ذلك نجد أن ابن رشد يعترف فى الـكتاب الذى ألفه لنقض آراء الغزالى فيقول : « وما يقوله هذا الرجل جيد ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها ؛ لأن المعـدوم لا يعود

(١) أنظر هذه المسألة بالتفصـيل فى كتابنا : « فى النفس والعقــل لفلاسفة الإغريق والإسلام » .

بالشخص . » فإذا نحن عدنا إلى كتاب آخر له وهو مناهج الأدلة وجدناه يبرهن على هذا الخلود ببرهانين ، يعرف أولهما بالبرهان الغائى ، ويقوم الثانى منهما على بيان طبيعة الصلة بين النفس والجسم .

أما البرهان الأول فيتلخص فى أن الله لم يخلق الكائنات عبثاً ؛ بل لحكمة وغاية . والإنسان أحد هذه المخلوقات . فما الحكمة فى وجوده ؟ إنها تنحصر فى أن يدرك الكمال فى العلم والفضيلة ، وليس ذلك ممكناً فى الحياة الدنيوية لأنها عابرة . فلابد إذن من التسليم بأن هناك حياة أخرى يلقى فيها جزاء ما بذله من جهد لإدراك الكمال فى هاتين الناحيتين . فإذا أدركه الموت وكانت نفسه طاهرة زكية تضاعف طهرها وزكاؤها . وإذا كانت خبيثة زادت خبثاً على خبثها ؛ « لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ؛ لأنها ليس يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن ، وإلى هذا الاشارة بقوله : « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وإن كنت من الساخرين » . فهذا البرهان عقلى وشرعى معاً . وهو نفس البرهان الذى اهتدى إليه أفلاطون بفطرته السليمة وقريحته العبقرية عندما رأى أنه لا بد من الحياة الآخرة حتى تتحقق الغاية من هذه الحياة الدنيا ،وحتى ينال الأشرار جزاءهم والخيرون ثوابهم ؛ فإنه« لولم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمراً مريعاً ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والجهل والمرض ، وجميع صنوف العذاب فى هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقاً أن الإنسان يفنى جسداً وروحا لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت؛ إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ، ونفوسهم وشرورهم أيضاً ! »

ولا شك فى أن هذا البرهان يفوق براهين فلاسفة الاسلام فى هذه المسألة لأنهم اعتمدوا على طريقة الجدل التي ألفناها منهم فى بقية المسائل الأخرى . (١)

وأما البرهان الثانى فأساسه أن النفس جوهر مستقل بذاته . ولذا لا يضيرها أن يندثر الجسم؛ ولا يترتب على فنائه ضرورة فنائها . وقد بين أبو الوليد بن رشد أن الموت يشبه النوم فى أنه تعطيل مؤقت للحياة تعود بعده النفس إلى حياة أخرى . وهذا يتفق مع ما جاء به الشرع كقوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها » ووجه الدليل فى هذه الآية هو « أنه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس » وهذا التعطيل لا يرجع إلى فساد فى جوهرها وإنما لفساد البدن الذي كانت تتخذه أداة فى المعرفة عن طريق الحواس والخيال .

* * *

إن فيلسوف قرطبة لم يكن يلهو ويلعب بالبرهنة على هذه العقيدة كما يخيل إلى جوتييه ، كذلك لم يكن متملقاً أو مداهناً ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما أجهد نفسه فى العثور على براهين عقلية غير تلك التى اهتدى إليها ابن سيناوالغزالى من قبل ، أو لاكتفى ببرهانه الأول ؛ لأن الجمهور يسلم دون عناء بضرورة العودة بعد الموت لكى تلقى النفوس جزاءها . لكنه لا يكتب للجمهور ، ولا يتملق أحداً ، وإنما يبرهن على صدق العقائد الاسلامية للخاصة من الناس . أى للذين يجمعون بين الايمان والعلم . حقاً إنه اعتمد أحياناً على بعض ما جاء فى فلسفة أرسطو . ومع هذا فإنه لا يمحو شخصيته فى شخصية الفيلسوف الإغريقى ، ولا يتعبد بآرائه كما زعم بعض المغرضين . فقد رأينا كيف يتنكر لهذه الفلسفة فى كثير من المواطن وأقربها

---

(١) انظر هذه البراهين فى كتاب النفس والعقل ، الطبعة الثانية من ص١٥٥ إلى ١٧١ .

عهداً مسألة البعث والخلود . فإن أرسطو كان ينكر استقلال النفس عندما رأى أنها تتحد اتحادا جوهريا بالبدن فتؤلف معه شيئا أو جوهرا واحدا هو الإنسان بحيث إذا فسد البدن كان من الضروري أن تفسد النفس وتنمحي معه . وقد أنكر أبو الوليد على أرسطو هذا الرأي وحول آراءه الأخرى تحويراً عميقاً على نحو لا نجد المجال للحديث عنه فى هذا المكان .

ونقول كخاتمة لهذا الكتاب : إن كثيراً من مؤرخى الفلسفة ، إن فى الغرب وإن فى الشرق ، قد أساؤا إلى فيلسوفنا بقدر مااستطاعوا ، وأحياناً بقدر ماجهلوا من آرائه الصحيحة ، وقد حاولنا قدر طاقتنا . وفى حدود الحق وما نعلم من فلسفته ، أن ندفع عنه شرهم وجهلهم ؛ نريد بذلك وجه الله وحده .

فهـــرس

صفحة

الفصل الأول [من صفحة ٤ إلى صفحة ١١]

تمهيـــد تاريخي

الفصل الثاني [من صفحة ١٢ إلى صفحة ٣١]

ترجمة حيـاة ابن رشد

الفصل الثالث [من صفحة ٣٢ إلى صفحة ٥٠]

التوفيق بين الدين والفلسفة

الفصل الرابع [من صفحة ٥١ إلى صفحة ٦٢]

بواعث البرهنة على العقائد

صفحة

الفصل الخامس [من صفحة ٦٣ إلى صفحة ٨٦]

البرهنة على وجود الله

الفصل السادس [من صفحة ٨٧ إلى صفحة ١١١]

الوحدانية والصفات

الفصل السابع [من صفحة ١١٢ إلى صفحة ١٢٨]

مخالفته تعالى للحوادث

الفصل الثامن [من صفحة ١٢٩ إلى صفحة ١٦٣]

العالم والإنسان

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التى ظهرت من هذه السلسلة :

١ ــ المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى

مع مقدمة فى منطق التصوف

للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

بكلية أصول الدين بالأزهر

٢ ــ فلسفة ابن طفيل ورسالته « حى بن يقظان »

للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٣ ــ الفيلسوف المفترى عليه « ابن رشد »

للأستاذ الدكتور محمود قاسم

بجامعة القاهرة

الثمن ١٧ ص

مطبعة مخيمر ٢٩ شارع الجيش ت ٤٧١٩٣